نو آبادیات و مابعد نو آبادیات

(نظریہ، تاریخ، اطلاق)

تحقیق و ترتیب

محمد عامر سہیل

عکس

AKSPUBLICATIONS

نو آبادیات و مابعد نو آبادیات

(نظریہ، تاریخ، اطلاق)

تحقیق و ترتیب

محمد عامر سہیل

عکس

AKSPUBLICATIONS

کتاب	نوآبادیات و مابعد نوآبادیات
تحقیق و ترتیب:	محمد عامر سہیل
حروف نگاری	ذوالفقار احسن
صفحات	568
اشاعت	2019
تعداد	500
قیمت	1200

انتساب

اپنے

والدین

اور فکری رہنما

ڈاکٹر ناصر عباس نیّر

کے نام

انتہائی محبت اور عقیدت کے ساتھ

فہرست

ابتدائیہ

''نوآبادیات و مابعد نوآبادیات (نظریہ، تاریخ، اطلاق)'' کے نام سے کتاب پیش ہے۔ اس سے قبل اردو تنقید میں تنقیدی تھیوری کے حوالے سے مختلف ناقدین کتابیں مرتب کر چکے ہیں جن میں جدیدیت (گوپی چند نارنگ)، مابعد جدیدیت (ڈاکٹر ناصر عباس نیر)، ساختیات (ڈاکٹر ناصر عباس نیئر)، ادبی تھیوری (قاسم یعقوب) اور نوتاریخیت (ڈاکٹر نسیم عباس احمر) قابل ذکر ہیں۔ زیر نظر کتاب کئی حوالوں سے اہمیت کی حامل ہے۔ دیگر تنقیدی تھیوریز زیادہ تر ادب کے حوالے سے اہمیت رکھتی ہیں جب کہ ''مابعد نوآبادیات'' صرف ادب تک محدود نہیں بلکہ یہ ثقافتی، عمرانی، معاشرتی، تاریخی، نفسیاتی، معاشی، لسانی، مذہبی اور سیاسی حوالے سے بھی اہم موضوع ہے۔ اس کی اہمیت کا پہلا پہلو اس کی ادبی حیثیت ہے۔ دوسرا پہلو مذکورہ تمام جہتیں ہیں جب کہ تیسرا پہلو یہ ہے کہ ہم سابقہ استعمار زدہ باشندے ہیں جنھیں مقامی باشندے کی اصطلاح سے جانا جاتا ہے۔ ہمارا سارا ادب سیاسی، سماجی، معاشی، ثقافتی، لسانی اور تہذیبی مسائل میں گوندھا ہوا ہے۔ نوآبادیاتی ادیب کی حیثیت سے اور مابعد نوآبادیاتی ادیب کی حیثیت سے لکھا گیا ادب اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اسے از سرِ نو تنقیدی کسوٹی سے گزارا جائے۔ نیز نوآبادیاتی عہد سے قبل کے ادب کا بھی مابعد نوآبادیاتی ثقافتی مطالعہ کر کے مقامی ثقافت کی نشان دہی کی جائے۔ اس کا چوتھا اور اہم پہلو جو اس کی اہمیت میں اضافہ کرتا ہے وہ ہے کہ یہ تھیوری اب جامعات میں نصاب کا حصہ ہے یعنی اس کی نصابی ضرورت ہے۔

راقم الحروف کسی کتاب مرتب کرنے کے خیال میں ہرگز نہیں تھا۔ بی ایس میقات چہارم (شعبہ اردو جامعہ سرگودھا) کے دوران مجھے ''نوآبادیاتی نظام کا تعارف از محمد مسعود خالد'' ملا اُس کے مطالعہ نے مجھے مزید اس طرف پڑھنے کی رغبت دلائی۔ انھی دنوں مجھے میقات پنجم اور ششم کے اردو نصاب دیکھنے کا اتفاق ہوا، میقات ششم کے مضامین میں ایک اختیاری مضمون ''اردو ادب کا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ'' کے نام سے موجود تھا۔ جس کی مجوزہ کتب میں اردو کے تناظر میں کتب کم جب کہ تاریخی تناظر میں زیادہ تھیں۔ ان مجوزہ کتب سے نصابی ضرورت پوری نہیں ہو سکتی تھی۔ لیکن میری جستجو برابر رہی، محمد مسعود خالد سے میری موبائل پر بات ہوئی انھوں نے چار کتابچے مجھے بطور تحفہ بھیجے جو ''نوآبادیات'' کو سمجھنے کے لیے تھے۔ ان کے مطالعہ کے بعد مجھے مزید پڑھنے اور سمجھنے کا ذوق ہوا۔ میں نے اردو کے حوالہ سے مضامین ڈھونڈنا شروع کیے تاکہ اپنا ذوق شوق پورا کر سکوں۔ آہستہ آہستہ مضامین کی تعداد بڑھتی گئی۔ میں سب مضامین کو جمع کرتا رہا۔ مجھے خیال آیا کہ انھیں کتابی شکل دے دی جائے تاکہ یہ کتاب انھیں مرتب کتب کی فہرست میں شامل ہو جائے جن کا ابتداء میں ذکر آیا ہے۔

کتاب کو تین حصوں میں منقسم کیا گیا ہے۔ باب اول ''نظریہ'' کے عنوان سے ہے جس میں ''نو آبادیات'' (تاریخی اور اردو کے تناظر میں) کے حوالہ سے مقالات درج ہیں۔ دوسرا باب ''تاریخ'' کے عنوان سے ہے۔ جس میں نو آبادیات کی بین الاقوامی تاریخ اور برصغیر میں نو آبادیاتی نظام کے آغاز و ارتقاء پر مقالات ہیں۔ تیسرا باب ''اطلاق'' کے عنوان سے ہے۔ جس میں شاعری، فکشن اور تنقید کے حوالہ سے اطلاقی جہات پر مشتمل مقالات ترتیب دیے گئے ہیں۔ دوران تحقیق و مطالعہ مجھے محترمی ڈاکٹر ناصر عباس نیر کی راہنمائی و شفقت نصیب ہوتی رہی۔ کتاب مرتب کرنے کے سلسلہ میں دو بار ان سے لاہور میں ملاقات ہوئی۔ میں تہہ دل سے ڈاکٹر ناصر عباس نیر کا شکر گزار ہوں جنھوں نے بندہ ناچیز کو اپنا قیمتی وقت دے کر شکریہ ادا کرنے کا موقع دیا۔ میں اپنے والدین اور اساتذہ کا شکر گزار ہوں جن کی وجہ سے میں آج یہ لفظ لکھ رہا ہوں۔ ڈاکٹر روش ندیم (اسلام آباد) اور استاد محترم ڈاکٹر محمد نعیم (سرگودھا) کا شکریہ جن سے ''مابعد نو آبادیات'' کے حوالہ سے ایک دو بار راہنمائی میسر ہوئی۔ میں اپنے شعبہ اردو یونیورسٹی آف سرگودھا کے تمام اساتذہ ڈاکٹر سید عامر سہیل، ڈاکٹر خالد ندیم، ڈاکٹر غلام عباس گوندل، ڈاکٹر محمد یار گوندل، ڈاکٹر شاہد نواز، ڈاکٹر ساجد جاوید، طارق حبیب صاحب، ڈاکٹر نسیم عباس احمر، ڈاکٹر عمران ازفر، ڈاکٹر سمیرا اعجاز، ڈاکٹر شعیبہ معید، ڈاکٹر عابدہ نسیم، اور سیف اللہ کے علاوہ غلام کبیر ساجد، شوکت نعیم قادری، ڈاکٹر مقبول نثار ملک اور شاکر کنڈان کا شکریہ ادا کرتا ہوں جنھوں نے مجھ میں ادبی ذوق پروان چڑھایا۔

پروفیسر ڈاکٹر روبینہ شاہین (جامعہ پشاور)، ڈاکٹر سہیل احمد (جامعہ پشاور)، پروفیسر ڈاکٹر قاضی عابد (ملتان)، ڈاکٹر اشرف کمال (بھکر)، ڈاکٹر طارق ہاشمی (فیصل آباد)، امجد طفیل (لاہور)، ڈاکٹر اورنگزیب نیازی (لاہور)، ڈاکٹر عابد خورشید (سرگودھا) ڈاکٹر فرخ ندیم (اسلام آباد)، قمر صدیقی (ممبئی) اور اسد عباس عابد (سرگودھا) کا شکریہ، جنھوں نے مجھے مواد بھیج کر میرے تحقیقی کام میں آسانی پیدا کی۔ تمام دوستوں محمد عثمان خالد، حذیفہ ارژ، رائے آصف سلطان، ساجد عباس، محمد یوسف، غلام مرتضیٰ گوندل، احمد رضا گوندل کا شکریہ جو کام کی تکمیل کے لیے دعا گو رہے بالخصوص حافظہ زہرہ سرور کا شکریہ ادا کرنا لازم سمجھتا ہوں جو شروع سے آخر تک میرے تحقیقی کام سے واقف رہیں اور کامیابی کے لیے دعا گو رہیں۔ ایک بار پھر ڈاکٹر ناصر عباس نیر کا شکریہ ادا کرنا لازم سمجھتا ہوں جن کی راہنمائی کے بغیر یہ کام پایہ تکمیل تک نہ پہنچتا۔ اسی لیے میں یہ کتاب ان کے نام معنون کر رہا ہوں جو اس حوالے سے بھی اس بات کا حق رکھتے ہیں کہ وہ اردو تنقید میں ''مابعد نو آبادیاتی مطالعہ'' کے بنیاد گزاروں میں شامل ہیں۔

محمد عامر سہیل

متعلم شعبہ اردو، جامعہ سرگودھا

۱۴ اگست ۲۰۱۸ء

مقدمہ

(نوآبادیات ومابعدنوآبادیات: نظریہ وعمل)

مابعدنوآبادیاتی مطالعہ، ثقافتی مطالعہ ہے۔ یہ ایک نظریہ کی حد تک ہی اہم نہیں بلکہ سابقہ نوآبادیاتی ملکوں اور موجودہ جدید نوآبادیاتی ملکوں کے ادب کو مقامی شناخت کے اعتبار سے سمجھنے کے لیے ایک اہم تنقیدی تھیوری ہے۔ برصغیر انیسویں صدی کے آغاز میں ہی نوآبادیاتی ملک بن چکا تھا۔ اٹھارویں صدی بھی انتشار، سیاسی کمزوروی اور اخلاقی انحطاط کی صدی تھی۔ انگریزوں نے جب ہندوستان کو کالونی (Colony) بنالیا تو اس پر ''نوآبادیاتی تمدن'' مسلط کردیا۔ استعمارکار (Colonizer) اپنی ثقافت اپنی (Colony) پر مسلط کرتا ہے جس کے نتیجے میں مقامی باشندہ اپنی ثقافت سے دور ہو جاتا ہے اور استعمار کار کی ثقافت کو اپنانے یا اختیار کرنے میں فخر محسوس کرتا ہے۔ ''نوآبادیاتی تمدن کی محکوم اقوام تک کی منتقلی خالصتاً اختیارات، روایات اور فوجی طاقت کا مظہر ہوتی ہے۔ غالب ثقافت کے پہلو عام طور پر زبان کے ساتھ ہی منتقل ہوجاتے ہیں اس طرح دو معاشروں، قوموں اور ممالک کے درمیان سیاسی اقتصادی سماجی اور ذہنی لین دین کی بنیاد عدم مساوات، ایک طاقت ور کا دوسرے کمزور فریق کے استحصال اور غلبے پر رکھی جاتی ہے۔ جس میں تمام تر فیصلے حاکم تنظیم کے اختیار میں ہوتے ہیں۔ درحقیقت نوآبادیاتی تمدن کی مغلوب معاشرے میں منتقلی کا مقصد مقامی لوگوں کی ثقافت کا استحصال کرنا ہوتا ہے۔''(۱)

نوآبادکار اس پالیسی میں کامیاب ہوگئے۔ مقامی باشندوں نے آہستہ آہستہ غالب ثقافت کی طرف رجوع کیا۔ ساتھ ہی ساتھ وہ اپنی ثقافت سے دور ہوتے گئے۔ یاد رہے مقامی باشندوں میں اکثریت ان کی ہے جن کا زیادہ واسطہ پڑھے لکھے طبقے کے ساتھ تھا۔

نوآبادکار نے ''نوآبادیاتی تمدن'' مسلط کرنے کے علاوہ بھی نوآبادیاتی نظام کے رائج کرنے کے لیے کافی حکمت عملیاں، تدبیریں اور سازشیں اپنائیں۔ مابعدنوآبادیاتی مطالعہ، ان تمام حکمت عملیوں، سازشوں اور تدبیروں سے نقاب اٹھاتا ہے جن سے نوآبادیاتی نظام (Colonialim) رائج ہوا۔ اور ساتھ سفارش کرتا ہے کہ اب دوبارہ ہمیں اپنے ادب کا ثقافتی مطالعہ کرنا چاہیے کیوں کہ نوآبادیاتی عہد میں ہمارے ادب کو بے معنی قرار دیا تھا۔ ہمیں چاہیے کہ ہم دوبارہ اپنے ادب کا مطالعہ کرکے، اپنی ثقافت کی طرف رجوع اختیار کریں۔ نتیجے میں ہمیں

اپنی شناخت مل جائے گی۔ اس سے پہلے کہ ہم تفصیل میں جائیں پہلے نوآبادیات کا تاریخی پس منظر، نوآبادیاتی نظام (Colonilism)، برصغیر میں نوآبادیاتی نظام کا آغاز وارتقاء، برصغیر میں نوآبادیاتی نظام کے قیام کے لیے استعماری حکمت عملیوں کا جائزہ، استعمار کار (Colonizer) اور استعمار زدہ (Colonizid) میں رشتہ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اور مابعد نوآبادیاتی تنقید کو دیکھتے ہیں۔

انسان فطری طور پر لالچی ہے۔ انسان اپنی ضرورت اور سہولت کے تحت سب کچھ کرتا ہے۔ پہلی بار ضرورت ہے تو دوسری بار سہولت، نوآبادیات کا پہلو تصور ''نظریہ ضرورت'' کے تحت وجود میں آیا۔ آہستہ آہستہ اب یہ نظریہ دنیا میں واحد سپر پاور بننے کی حد تک پہنچ چکا ہے۔ انسان کی اس ضرورت اور سہولت نے اس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ جانے پر مجبور کیا۔ ضرورت کے تحت جب انسان ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوا تو دنیا کی پہلی نوآبادی وجود میں آئی۔ انسان کی پہلی ہجرت پانی اور شکار کی ضرورت کے تحت ہوئی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا کے بڑے بڑے شہر دریاؤں، بحروں، اور سمندروں کے کنارے آباد ہیں۔ وہ اس بات کی دلالت کرتے ہیں کہ وہاں آبادی شروع سے تھی جو آہستہ آہستہ صنعتی ومعاشی ترقی کرتے ترقی یافتہ شہروں میں بدل گئی۔ نیل، دجلہ وفرات، ٹیمز، ہوانگ ہو اور سندھ کی وادیاں اس بات کی غمازی کرتی ہیں کہ وہاں انسانی آبادی کے ابتدائی نقوش پانی کی دستیابی کے سبب ابھرے۔ وادی سندھ کی بات کریں تو قبل مسیح مختلف اقوام عالم یہاں آتی رہیں اس لیے کہ یہ خطہ اپنی زرخیزی کے ساتھ متمدن تھا۔ ٹیکسلا (گندھارا کی تہذیب)، موہنجوداڑ اور ہڑپہ کی تہذیبیں اس بات کا ثبوت ہیں کہ یہ علاقہ (وادی سندھ) مہذب ومتمدن تھا۔ مختلف اقوام اسے اپنی کالونی (Colony) بناتی رہیں۔ یہاں کالونی کے معنی آبادکاری تک محدود سمجھے جائیں۔ مقصد یہ ہے کہ پانی سے زرخیزی ہوتی ہے اور جہاں زرخیزی ہوا سے غیر زرخیزی علاقے والے لوگ اپنی ''نوآبادیات'' بناتے رہے۔

گیارہویں صدی ق م سے آٹھویں صدی ق م تک بحیرہ روم میں نوآبادیات کا عمل جاری رہا۔ فونیقی شام سے مغرب کی طرف نکلے اور چین کو نوآبادی بنایا۔ ایشیائے کوچک میں یونانیوں، فریگیا اور لیڈیا نے نوآبادیاں قائم کیں۔ ڈوریائی (Dorians) نسل کے لوگوں نے اٹلی اور سسلی کے علاقوں کو اپنی نوآبادیات بنایا۔ یوں مغرب میں اٹلی اور سپین تک اور ایشیائے کوچک کے ساحل کے ساتھ یونانی نوآبادیاں قائم ہوگئیں۔ فونیقی اور یونانیوں کو سپین اور اٹلی کی دھاتیں چاندی اور تانبا سے غرض تھی۔ ۵۱۳ ق م میں وادی سندھ کو دارا اول نے سائرس کی عظیم سلطنت میں شامل کرلیا جس کی وجہ سے وادی سندھ کا ہند سے تعلق ٹوٹ گیا۔ وادی سندھ اس وقت پیداواری خطہ تھا یہاں سے پیداوار اور فوجی لڑنے کے لیے فارس میں بھیجے جاتے تھے۔ یہاں اس وقت خوفناک، طویل دانت، لمبی سونڈ رکھنے والے ہاتھی پائے جاتے تھے۔ یہاں اونٹ، اون، بانس اور سفید دانت پائے جاتے تھے۔ اس خطے

میں اس وقت ایک سال میں دو فصلیں ہوا کرتی تھیں۔ یونان میں اس میں ایک سال میں ایک فصل ہوا کرتی تھی۔ ان پیداواری اشیاء اور زرخیزی کے باعث یونانی سپہ سالار سکندر (الیگزینڈر) نے ۳۳۱ ق م میں فارس کے شہنشاہ دارا سوم کو شکست دینے کے بعد وادی سندھ کی طرف اپنی فوج چڑھائی کی۔ دارا سوم کی سلطنت کی تباہی اور تخت جمشید کو نذر آتش کرتا ہوا سکندر دریائے سوات کو عبور کر کے ٹیکسلا پہنچا۔ یہاں اس وقت دولت کے انبار تھے جسے باہمی مشاورت کے سکندر اور امبھی نامی حکمران نے آپس میں تقسیم کر لیے۔ آگے چل کر سکندر کا ٹاکرا پنجابی شہزادہ راجہ پورس سے ہوا۔ وادی سندھ اپنی زرخیزی کے باعث اقوام عالم کی توجہ کا مرکز رہی یہاں بیرونی لوگ ہجرت کر کے یا حملہ آور کی صورت میں آتے رہے اور اسے اپنی نوآبادیات بناتے رہے۔

رومیوں کے پاس وسط اٹلی میں زمینی قلت تھی اور ان کی آبادی مسلسل بڑھ رہی تھی۔ لہٰذا انھوں نے اپنی ضرورت کے تحت ۲۰۲ ق م کے بعد سامراجیت کی صورت میں اختیار کی۔ چناں چہ رومیوں نے وسطی اٹلی کے ساتھ ساتھ ملحقہ شمالی و جنوبی اٹلی، سپین، جنوبی پرتگال، بلقان کی ریاستیں، الیریا (Illuria) (ان میں پرانے یوگوسلاویہ اور البانیہ کے علاقے شامل ہیں)، شمالی افریقہ اور مشرقی بحیرہ روم کے علاقوں کو اپنی نوآبادیات بنایا۔ علاوہ ازیں رومیوں نے مقدونیہ اور یونان کے بیشتر علاقوں پر قبضہ کر کے اپنی سلطنت کو وسعت بخشی۔ ۱۴۶ ق م سے قبل پونک جنگیں (Punic wars) ہوئیں۔ ۱۴۶ ق م کے بعد رومیوں نے نہ صرف مغربی بلکہ بحیرہ روم کے تمام ساحلی علاقوں پر قبضہ جما لیا۔ جن سسلی، سارڈینا، افریقہ کے علاقے، مقدونیہ، شمالی جنوبی سپین، بلقان ریاستیں، شام، مصر اور ان کے آس پاس کے تمام علاقے شامل ہیں۔ (۲)

غرض حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد سے قبل وادی نیل، وادی دجلہ و فرات، وادی سندھ و گنگا اور وادی ہوانگ ہو (چین) میں نوآبادیاں قائم ہوتی رہیں۔ اس کے علاوہ بحیرہ روم کے ساحل، سپین کے علاقے، ایشیائے کوچک، اٹلی، سسلی کے علاقے نوآبادیوں میں تبدیل ہوئے۔ ان تمام مذکورہ علاقوں پر رومیوں کا قبضہ تھا۔ اس طرح روم سلطنت اپنے عہد کی سب سے بڑی سامراجی طاقت (Imperializtic Power) بنی۔ حضرت عیسیٰ کے عرش پر اٹھا لینے کے بعد عیسائیت پھیلنا شروع ہوئی اور انھوں نے سو سال کے عرصہ میں رومن تہذیب ختم کر ڈالی، عیسائیت نے قسطنطنیہ میں ٹیکس بڑھا دیے اور غلامی کی کمی کو پورا کرنے کے لیے کسانوں کو غلام بنا لیا گیا۔

بعثت نبویؐ کے بعد پہلی آبادکاری مدینہ منورہ میں ہوئی وہاں بہتر نظام حکومت قائم کیا گیا جس میں کسی ایک فرد پر بے جا ظلم، بربریت اور استحصال، مشرقی مغربی مؤرخ کے ہاں نہیں ملتا۔ مکہ والوں نے مدینہ کو اپنی نوآبادی بنایا لیکن وہاں بہتر سماجی نظام متعارف کروایا۔ انصاف، عدل اور برابری کی مثالیں قائم کیں۔ غلام داری سماج میں ارشاد ہوا کہ غلام کو آزاد کر دیں تو بہتر ورنہ اس کو پورا پورا حق دیں۔ جیسا کہ آپ کھائیں، پیئیں، پہنیں ویسا غلام

کے لیے پسند کریں۔ اسلام میں استحصال اور استعمارات کا کوئی وجود نہیں اگر چہ مدینہ کو نو آبادی بنایا گیا۔ اسلامی نظام حکومت قائم ہونے کے بعد فتوحات کا سلسلہ چلا نکلا اور مختلف علاقوں کو فتح کر لیا گیا۔ اسلام نے سلطنت کو استحصالی بنیادوں پر نہیں بلکہ غلبہ اسلام کے تحت وسعت دی۔ مال غنیمت اور فتوحات کی آمدنی ایک قانون کے تحت ہوتی نہ کہ اندھا دھند، استحصال میں استعماروں کو تحفظات نہیں دیئے جاتے جب کہ اسلامی سلطنت میں تحفظات دیئے جاتے تھے۔ بعد ازاں اسلامی حکومتوں میں اختلاف بھی رہے جیسے بنو امیہ اور بنو عباس، اس کے بعد اسلام اور عیسائیت کی بنیاد پر جنگیں ہوئیں جن میں صلیبی جنگیں (۱۰۹۶ء) قابل ذکر ہیں۔ ان جنگوں کی بدولت یورپ کو بحیرہ روم کی دولت میسر آئی۔

تیرھویں صدی عیسوی میں یورپی سیاح مارکو پولو نے چین سے واپسی پر سفرنامہ لکھا جس میں مشرقی خوشحالی بیان کی۔ یاد رہے کہ مارکو پولو نے زمینی راستے سے سیاحت کی۔ یورپی تاجروں کو زمینی راستے سے مشرق کے ساتھ تجارت ناممکن نظر آتی تھی۔ بحری راستے مسلم حکومتوں کی وجہ سے بند تھے۔ اس وقت کوئی یورپی بحری راستے سے مشرق نہ آ سکا۔ بالآخر سپین میں مسلم حکومت ۱۴۹۲ء کو ختم ہوئی تو یورپ کا عروج شروع ہو گیا۔ چناں چہ (Park age) سے نکلنے کے بعد یورپ پندرھویں صدی عیسوی کے آخر میں نشاۃ الثانیہ کے عہد میں داخل ہوا یہاں سے نو آبادیات کا پہلا دور جسے قدیم نو آبادیاتی دور (Old Imperialistic age) ختم ہوا اور یورپی نو آبادیاتی دور کا آغاز ہوا۔ یہاں سے نو آبادیات اور سامراجیت اور استحصال کا دور شروع ہوا۔ جس میں ہر سطح پر انسانی بے قدری ہوئی۔ اس دور کے آغاز میں ہی یورپیوں میں مذہبی رواداری ختم ہونا شروع ہوئی۔ آزاد خیالی نے جنم لیا۔ مذہب سے روگردانی ہونے لگی۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ سائنس میں ترقی ہوئی، سوچنے کی صلاحیت بڑھی، یورپ تخلیق میں بڑھتا گیا۔ یورپ میں پیداوار کی کثرت ہوئی۔ یورپی باشندہ تاجر بن کر یورپ سے نکلا، نو آباد کار بن کر نو آبادیوں میں داخل ہوا، مہذب و متمدن بن کر وہاں رہا اور جب نو آبادیوں سے نکلا تو استعمار کار کا روپ دھارے ہوئے سامنے آیا۔ سولھویں صدی سے بیسویں صدی تک تقریباً پانچ سو سال کے عرصہ میں یورپ نے تقریباً ساری دنیا کو یرغمال بنائے رکھا اور ہر طرح کا غیر انسانی سلوک کیا۔ یہ پانچ سو سال کا عرصہ ''یورپی مرکزیت'' پر مشتمل رہا۔ مادیت پرستی نے یورپی انسان کو ''درندہ'' بنا ڈالا۔ مختلف یورپی اقوام نے مختلف علاقوں کو استحصالی بنیادوں پر اپنی نو آبادیاں بنایا۔ یوں پندرھویں صدی عیسوی اور بالخصوص سولھویں صدی عیسوی میں نو آبادیاتی نظام اپنے صحیح معنوں میں کھل کر سامنے آیا۔ یورپیوں نے اپنی نو آبادیوں میں جو استحصالی نظام رائج کیا جس سے انھیں سیاسی و معاشی فائدہ حاصل ہوا اسے ''نو آبادیاتی نظام'' کی اصطلاح سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس اصطلاح کے معنی و مفہوم سمجھ کر پندرھویں صدی عیسوی سے موجودہ صورت حال تک کا ہندوستانی پس منظر پیش منظر دیکھا جائے گا۔

نو آبادیات (Colonial) اور نو آبادیاتی نظام (Colonialism) میں فرق ہے۔ نو آبادیات کے معنی ''نئی آبادی بسانا'' ہے۔ (Colonial) کا لفظ لاطینی لفظ کولونوس (Colonus) سے نکلا ہے جس کے معنی ''کسان'' کے ہیں۔ نو آبادیات کے لفظی معنی ''نئی آبادی کا قیام یا نئی آبادی بسانا'' ہے۔ اس سے مراد یہ بھی لیا جا سکتا ہے کہ اس جگہ انسانی آبادی بسانا یا قائم کرنا جہاں پہلے سے انسانی آبادی کا وجود نہ ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ پہلے سے موجودہ آبادی میں جا کر نئی آبادکاری کرنا یعنی پہلی آبادی میں اضافہ کرنا جیسے شہروں کے باہر نئی آبادی بڑھتی جاتی ہے اس عمل سے وجود میں آنے والی آبادی ''سیٹلائٹ ٹاؤن'' کی آبادی کہلاتی ہے، جس کا مطلب ''نئی آبادی'' ہے۔ نو آبادیات (Colonial) کا معنی صرف اتنا ہی ہے کہ ''نئی آبادی بسانا'' اب جب کہ نو آبادیات (Colonial) با قاعدہ اصطلاح کا درجہ اختیار کر چکی ہے تو اس کے معنی لفظی نہیں رہے، اور نہ ہی قیاسی بلکہ اب انہیں اصطلاحی مفہوم کا لباس پہنا کر لغات میں درج کیا جاتا ہے۔ قدیم نو آبادیات یا امپیریلزم میں (Colonial) کے معنی وہی ہیں جو مذکورہ جہتوں میں بیان کیے گئے ہیں لیکن یورپی نو آبادیات یا امپیریلزم کے تحت نو آبادیات (Colonial) کے معنی ''نئی آبادی کے قیام'' تک محدود نہیں رہے بلکہ پندرہویں صدی عیسوی کے بعد نو آبادیات (Colonial) ایک با قاعدہ سیاسی، معاشی اور ثقافتی مفاد میں بدلا ہے تو بات ضرورت سے نکل کر سہولت میں داخل ہوتی دکھائی دیتی ہے۔ یہاں پہنچ کر نو آبادیات (Colonial) ایک نو آبادیاتی نظام (Colonialism) میں بدل گیا لہٰذا ہمیں اب نو آبادیات نہیں نو آبادیاتی نظام (Colonialism) کو سمجھنا ہے تا کہ پوری نو آبادیاتی نظام کی روح کو سمجھا جائے۔

''نو آبادیاتی نظام'' (Colonialism) سے مراد ایک ایسا سیاسی، معاشی اور ثقافتی نظام ہے جس میں ایک ملک علم، ٹیکنالوجی اور فوجی طاقت کی بنیاد پر دوسرے ملک کو ہر سطح سے مغلوب کرنے کی کوشش کرتا ہے جس میں غالب ملک کو ہر سطح پر فائدہ میسر آئے۔ ایک ملک اپنی جغرافیائی حدود سے نکل کر دوسرے ملک کی جغرافیائی حدود میں عملاً داخل ہو کر وہاں کے باشندوں کو مختلف حکمت عملیوں سے مغلوب کرتا ہے۔ یورپی چوں کہ تجارت کی غرض سے ہندوستان آئے پس انھوں نے یہاں کی سیاسی کمزوریوں سے فائدہ اٹھا کر یہاں اپنا سیاسی اثر و رسوخ قائم کیا اور معاشی طور پر نقصان پہنچا۔ ہندوستان کی صنعت و حرفت کو ختم کر کے ہندوستان کو استعماری ممالک کا محتاج بنا کر چھوڑ دیا۔ یورپی صرف ہندوستان نہیں بلکہ دیگر ممالک میں بھی گئے اور وہاں استحصالی صورت حال پیدا کی۔ نو آبادیاتی نظام (Colonialism) ایک ایسا سیاسی و معاشی عمل ہے جس میں یورپین اقوام نے مختلف علاقوں میں پہنچ کر وہاں پہلے سے موجود آبادیوں پر دھاوا بول کر انہیں زراعت پر منجمد کر کے وہاں سے خام مال حاصل کیا۔ صنعت بنا کر انھیں مہنگے داموں فروخت کی نتیجتاً ان ممالک کی معیشت کا گراف کم ہوتا گیا۔ یورپین ممالک کی

معیشت کا گراف بڑھتا گیا۔ پندرھویں صدی عیسویں میں یورپ میں ترقی کی راہیں کھلنا شروع ہوئیں۔ لوگ مذہب کے حصار سے باہر نکلنے لگے۔ آزاد خیالی نے انھیں سوچنے اور تحقیق کرنے کا راستہ دکھایا۔ ہمیں معلوم ہے سپین میں مسلم حکومت کا آخری چراغ ۱۹۹۲ء کو بجھ گیا۔ اس سال یورپ نے ''نئی دنیا'' دریافت کی۔ سرمایہ داری کا دور شروع ہوا۔ ''نئی دنیا'' (امریکہ) سے سونا حاصل کیا۔ دولت کے انبار یورپیوں کے ہاتھ لگے۔ سرمایہ داری اور دولت کی بہتات نے یورپ سے جاگیرداری نظام کا خاتمہ کر کے وہاں سرمایہ داری کی بنیاد رکھی۔ ۱۴۹۲ء تاریخ کا ایسا سال ہے جس میں مسلمانوں پر زوال آنا شروع ہوا۔ جواب تک جاری ہے۔ یورپ نے ترقی کرنا شروع کی جواب تک جاری ہے۔ سرمایہ داری اور آزاد خیالی کے اس دور میں یورپ میں سائنسی ایجادات سامنے آئیں۔ جنھوں نے آزاد خیالی کے تحت مذہب کو بالائے طاق رکھتے ہوئے سوچنا شروع کیا اور سائنسی ایجادات کیں وہ ''پروٹسٹنٹ'' کہلائے اور جو مذہب کے حصار میں رہے وہ ''کیتھولک'' کہلائے۔

سائنسی ایجادات میں گلیلیو کی دوربین ۱۶۱۰ء اور خوردبین ۱۶۲۰ء قابل ذکر ہیں۔ اس کے علاوہ بھی سائنسی ایجادات ہوئیں۔ یورپ انتہائی دور چیز کو نزدیک اور نہ نظر آنے والی چیز کو دیکھنے لگا۔ ٹیکنالوجی اور سرمایہ داری سے زیادہ سے زیادہ پیداوار یورپ نے پیدا کی لہٰذا یورپی اقوام کو اپنے مال کی کھپت کے لیے یورپ سے باہر دیکھنا ضروری لگا تاکہ مال کو بیچا جا سکے جو چیز نہیں ہے اس کو یورپ لایا جا سکے۔ یورپین اقوام کے پیش نظر نئی منڈیوں کی تلاش سرفہرست آ گئی نئے راستوں کی تلاش شروع ہوگئی۔ یورپ کے اس غرض سے نکلنے والا پہلا جہاز ران کرسٹوفر کولمبس (۱۵۲۴ء۔۱۴۶۰ء) تھا۔ جو ہندوستان کی تلاش میں ۱۴۹۲ء کو نکلا اور پہنچ امریکہ گیا۔

اس کے بعد پرتگالی جہاز ران واسکوڈے گاما (۱۵۲۶۔۱۴۵۱ء) پھر ہندوستان کی تلاش میں نکلا جو بالآخر عرب جہاز رانوں کی مدد سے ۲۷ مئی ۱۴۹۸ء کو جنوبی ہند کی بندرگاہ کالی کٹ پہنچ گیا۔ ہندوستان کے پرتگالی روابط شروع ہوگئے۔ راستے کی دریافت ہونا ہی تھی کہ پھر مختلف یورپی اقوام ہندوستان آنا شروع ہوئیں۔

ظاہری غرض تجارت تھی جب کہ پس پشت غرض ہندوستان کو ''صارفی حیثیت'' سے نوازنا تھا تاکہ یورپی مصنوعات کو ہندوستان فروخت کیا جائے۔ اس وقت ہندوستان معیشت، صنعت اور زراعت کے اعتبار سے خود مختار اور خوشحال تھا۔ یاد رہے امریکہ میں یورپی اقوام رہائش اختیار کرنے گئی۔ امریکہ کے علاوہ آسٹریلیا، نیوزی لینڈ اور جنوبی افریقہ اور دیگر خطوں میں بھی لیکن ہندوستان میں تجارت کی غرض سے آئیں۔ تجارت کی غرض سے یا رہائش اختیار کرنے کی غرض سے یورپی اقوام کا دوسروں ملکوں پر غلبہ قائم کرنے کے لیے اپنایا جانے والا نظام ''نو آبادیاتی نظام (Colonialism) کہلایا، یہ غلبہ، سیاسی، معاشی، لسانی، سماجی اور سب سے بڑھ کر ثقافتی غلبہ ہے جس سے مغلوب ملک اپنی معاشی و ثقافتی حیثیت کھو بیٹھتا ہے نتیجتاً وہ غالب ملک کی ثقافت اور معیشت کا محتاج بن

جاتا ہے۔ ہندوستان میں نوآبادیاتی نظام (Colonialism) کی جگہ لفظ ''سامراج کا استعمال زیادہ مناسب ہے۔ جس کا لفظی مطلب ''غیروں کا راج'' ہے۔

بنیادی طور پر ''سامراجیت'' کا مطلب اپنے تصرف سے باہر کی دنیا، دور دراز اور دوسروں کی زیر ملکیت زمین کے متعلق سوچنا، وہاں آباد اور قابض ہونا''(۳) نوآبادیاتی نظام اور سامراجیت میں فرق یہ ہے کہ نوآبادیاتی نظام (Colonialism) سے مراد اپنی آبادی چھوڑ کر دوسری آبادی میں مکمل رہائش اختیار کر کے وہاں کی آبادی کا استحصال کرنا جیسا کہ یورپی اقوام نے امریکہ، افریقہ، آسٹریلیا اور نیوزی لینڈ میں کیا۔ یعنی استعمار کار خود وہاں منتقل ہو جاتا ہے اور پہلے سے موجود لوگوں کا استحصال کرتا ہے انھیں غلام بنالیتا ہے۔ یاد رہے نوآبادیاتی نظام میں یہ کوئی شرط نہیں ہے کہ دوسرے ملک میں مکمل رہائش اختیار کر کے وہاں کا استحصال کرنا۔ سامراجیت (Imperialism) سے مراد اپنے علاقے ملک میں رہتے ہوئے دوسرے علاقوں میں موجود آبادی کا استحصال کرنا، اپنا علاقہ یا ملک بھی نہ چھوڑنا اور دوسرے علاقہ یا ملک کی آبادی پر سیاسی، معاشی اور ثقافتی تسلط قائم کرنا۔ ہندوستان جو کہ آج پاکستان، بنگلہ دیش اور بھارت کی شکل میں ہے اس خطہ میں انگریزوں کے تمام تر رویہ کا جائزہ لیا جائے تو ہندوستان بیک وقت انگریزوں کی نوآبادی رہا، یہاں نوآبادیاتی نظام بھی قائم کیا گیا۔ سامراجیت بھی اور استعماریت بھی۔ استعماریت کے حوالے سے بعض لوگوں نے لکھا ہے جب کوئی طاقت ور گروہ کسی نئی جگہ آباد کاری کرتا ہے اور اپنے علاقے سے بھی رابطہ قائم رکھتا ہے تو یہ عمل استعماریت ہے ''استعماریت میں طاقتور گروہ ایک ''اجنبی'' اور ''غیر'' کی حیثیت سے رہتا ہے۔۔۔ استعماریت میں حاکم ومحکوم کے درمیان عام طور پر مفادات کا تصادم رہتا ہے''(۴) نوآبادیاتی نظام (Colonialism) اور سامراجیت (Imperialism) میں فرق کرتے ہوئے چیزیں گڈمڈ سی ہو جاتی ہیں اور کوئی واضح تصور نہیں ابھر سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کی کوئی حتمی تعریف ممکن نہیں اس لیے کہ مختلف ادوار میں مختلف علاقوں کو مختلف طریقوں سے یرغمال بنایا گیا۔ ان کی بہتر تعریف صرف ایک علاقے اور ایک دور کے تناظر میں ممکن ہے نہ کہ آفاقی تناظر میں۔ ہاں اگر تعریف کرنی ہے تو آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ''ایسا عمل یا طریقہ جس کے تحت ایک گروہ دوسرے گروہ کو اپنے مفاد کی خاطر زیر کرتا ہے اسے نوآبادیاتی نظام (Colonialism) اور سامراجیت (Imperialism) یا استعمارات کہتے ہیں۔ لیکن جب آپ ایک دور میں ایک علاقے کے تناظر میں تعریف کریں گے تو مسائل جنم لیں گے حتمی تعریف سامنے نہیں آئے گی۔ اسی تناظر میں یعنی سامراجیت (Imperialism) اور نوآبادیاتی نظام (Colonialism) میں فرق کرتے ہوئے ناصر عباس نیر لکھتے ہیں کہ ''امپائر اپنے پایۂ تخت اپنے میٹروپولیٹن مرکز کی طاقت اور اختیار کو مسلسل وسعت ضرور دیتی ہے مگر اپنی محکوم آبادیوں سے صرف سیاسی اطاعت کی طالب ہوتی ہے ان کو ثقافتی طور پر مغلوب

کرنے کی کوشش عام طور پر نہیں کی جاتی۔ اس کی مثال میں یونانی امپائر، رومی امپائر، مغل امپائر، پیش کی جاسکتی ہیں۔ ان امپائر کے اپنی محکوم آبادیوں پر ثقافتی، لسانی مذہبی اثرات ضرور مرتب ہوئے اور ان کے نتیجے میں ایک نئی ثقافت، نئی زبان اور مذہبی رواداری کا ایک نیا تصور وجود میں آیا، مگر یہ سب نقل کے اس فطری اصول کے تحت ہوا جو کلچر کے فروغ کا بنیادی اصول ہے اس میں جبر، زبردستی، مسخ کرنے کے وہ عناصر عام طور پر نہیں تھے جو نو آبادیات کا خاصہ ہیں''(۵) ناصر عباس نیر کے مطابق سامراجیت (Imperialism) میں جبر، زبردستی اور مسخ کرنے کے عناصر کے علاوہ ثقافتی غلبہ نہیں ہوتا جب کہ نو آبادیاتی نظام (Colonialism) میں جبر، زبردستی کے عناصر اور ثقافتی غلبہ ہوتا ہے نیز دونوں میں سیاسی اطاعت بھی شامل ہے۔ یہ فرق رومی امپائر، یونانی امپائر اور مغل امپائر کے تناظر میں درست ہے لیکن نو آبادیات کا جو دوسرا دور یورپی، امپیریلزم پندرھویں صدی عیسوی سے شروع ہوتا ہے اس تناظر میں یہ فرق کام نہیں دے سکتا۔ اس لیے کہ یورپی امپیریلزم میں نو آبادیات، نو آبادیاتی نظام اور سامراجیت (Imperialism) سب ایک لڑی میں ہیں۔ یورپی سامراجیت کا آغاز ۱۴۹۲ء سے شروع ہوا یہ دور یورپی نو آبادیاتی نظام سے جانا جاتا ہے۔ یورپی سامراجیت میں سیاسی اطاعت کے ساتھ ساتھ اپنی نو آبادیات پر ثقافتی غلبہ ہے لہٰذا یورپی سامراجیت کا دور پندرھویں عیسویں سے بیسویں صدی عیسوی تک سیاسی و ثقافتی دونوں طرح سے اطاعت کا دور ہے۔ نو آبادیاتی نظام میں ثقافتی غلبہ دراصل مقامی باشندے کو اپنی شناخت سے دور کرنا ہے یوں تا دیر غلامی کا طوق اس کے گلے میں پڑ جاتا ہے۔ استعمار کار زیادہ سے زیادہ معاشی مفاد حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔

برصغیر میں نو آبادیاتی نظام کا آغاز ۲۷ مئی ۱۴۹۸ء کو ہوا جب پہلا یورپی پرتگالی جہاز ران واسکوڈ گاما جنوبی ہندوستان کی بندرگاہ کالی کٹ پہنچا۔ پرتگالی سلطنت نے ۱۵۱۰ء میں گوا کی بندرگاہ پر اپنا تسلط قائم کر لیا۔ جو (۱۹۶۵ء تقریباً) تک رہا جس کا خاتمہ انڈین فورس کی مدد سے بھارتی حکومت نے کیا۔ بعض مورخین کے مطابق ۱۶۰۲ء اور بعض کے مطابق ۱۶۰۵ء میں ولندیزی ہندوستان آئے اور ''ڈچ ایسٹ انڈیا کمپنی'' کے نام سے تجارتی کمپنی بنائی۔ ولندیزیوں نے صورت، بارہ نگر، قاسم بازار، چنورہ، پٹنہ اور کوچین میں اپنی فیکٹریاں قائم کیں۔ سقوط بنگال کے بعد ولندیزی تاجر ہندوستان سے نکل کر انڈونیشیا کی طرف متوجہ ہوئے۔ برطانوی تاجروں نے ۳۱ دسمبر ۱۶۰۰ء میں ''برٹش ایسٹ انڈیا کمپنی'' کے نام سے ایک تجارتی کمپنی بنائی۔ انگریزوں کا اثر و رسوخ دیگر کمپنیوں سے زیادہ تھا ایک طرف سے انھیں ملکہ الزبتھ سے تجارتی حقوق میسر تھے دوسری طرف ٹامس راؤ اور ہاکنس نامی کمپنی کے افسروں نے جہانگیر کے دربار میں حاضر ہو کر آزاد تجارت کرنے کے حقوق (پروانہ) حاصل کر لیے۔ ۱۶۱۳ء میں سورت میں مستقل فیکٹری بنالی۔ ۱۶۱۹ء تک انگریزوں نے سورت، ۱۶۳۹ء میں مدراس ۱۶۶۳ء میں ممبئی اور

۱۶۹۰ میں کلکتہ میں فیکٹریاں قائم کرلیں۔ انگریزوں نے مقامی اور مغلیہ بادشاہوں سے وقتاً فوقتاً مراعات حاصل کیں۔ انگریزوں نے اپنی فوج تشکیل دی۔ ہندوستان میں دیگر تجارتی کمپنیوں سے لڑنے کے لیے اور اپنے مال و دولت کی حفاظت کے لیے، اپنے اپنے تجارتی علاقوں میں مضبوط کوٹھیاں بنائیں جو آہستہ آہستہ قلعوں کی صورت اختیار کرگئیں۔ ہندوستانی لٹیروں میں شیواجی نامی سرفہرست ہے۔ جس نے سورت (انگریزوں کا شہر یہاں ان کا تجارتی سامان اور مال و دولت تھی) کے شہر کو ۱۶۶۴ء میں لوٹا۔ اسی سال (۱۶۶۴) فرانسیسی ایسٹ انڈیا کمپنی کا قیام عمل میں آیا۔ ۱۷۰۷ء میں اورنگزیب کی وفات ہوئی، مغلیہ سلطنت زوال کا شکار ہونا شروع ہوئی۔ کمپنی نے ۱۷۱۷ء میں شہنشاہ ہند "فرخ سیر" سے تجارتی پرمٹ "دستک" حاصل کیا جس کی رو سے بغیر ٹیکس کے پورے ہندوستان میں تجارت کرنے کی اجازت مل گئی۔ انگریزوں کے سامنے کوئی دوسری یورپی تجارتی کمپنی قدم نہ جما سکی۔ کمپنی نے تجارت کی آڑ میں مختلف علاقوں کو اپنے قبضے میں کرنے کی ہمت باندھی۔ ہندوستانی صنعت کا استحصال ہونا شروع ہوا۔ انگریز یہاں سے کپڑا اور مصالحہ جات یورپ لے جاتا جس کے عوض "نئی دنیا" سے لوٹا ہوا سونا دے جاتا۔ برٹش حکومت نے ہندوستانی کپڑے پر اتنا ٹیکس لگا دیا کہ وہاں ہندوستانی کپڑا مہنگا ہوگیا۔ نتیجتاً ہندوستانی کپڑا برآمد ہونا بند ہونے لگا۔ ہندوستانی صنعت کاروں کا کپڑا فروخت ہونا بند ہونے لگا۔ کمپنی نے اس صورت حال میں ایک حربہ اور استعمال کیا۔ کسانوں سے خام مال سستے داموں خریدا اور یورپ سے صنعت تیار کر کے مہنگے داموں ہندوستان میں مال فروخت کرنا شروع کیا۔ ہندوستانی صنعت خصوصاً کپڑے کے حوالے سے دیکھیں تو "۱۷۴۱ء سے ۱۷۵۰ء تک کے دوران برطانیہ کو ہندوستانی جھینٹ کے کپڑے کی برآمد کی کل مالیت ۱.۲ ملین پاؤنڈ سالانہ تھی۔ ۱۸۱۵ء میں ہندوستان سے برطانیہ کو برآمد کی جانے والی کاٹن کی مصنوعات کی کل مالیت ۱.۳ ملین پاؤنڈ تھی جو کہ ۱۸۳۲ء تک گر کر ۱۰۰,۰۰۰ پاؤنڈ رہ گئی۔ دوسری طرف ۱۸۱۵ء میں جب صنعتی انقلاب وقوع پذیر ہوئے کئی دہائیاں بیت چکی تھیں۔ برطانوی ٹیکسٹائل جو کہ ہندوستان میں درآمد کی جاتی تھی اس کی مالیت صرف ۲۰۰۰۰ پاؤنڈ تھی۔ البتہ ۱۸۳۲ تک ہندوستان کو برطانیہ کی طرف سے ٹیکسٹائل کے ضمن میں درآمدات ۴۰۰۰۰۰ پاؤنڈ تک جا پہنچیں اور ۱۸۵۰ء میں ہندوستان کی منڈی میں برطانوی ٹیکسٹائل کی کل برآمدات کا ایک چوتھائی فروخت کیا جاتا تھا"۔(۶) اب ایک نظر مغل سلطنت کی طرف دیکھیں۔ ۱۷۰۷ء کے بعد مسلسل لڑائیاں، خانہ جنگیاں، مرہٹے، روہیلے اور دیگر بغاوتیں سر اٹھا رہی تھیں۔ ابھی ہندوستان اپنے ذاتی مسائل میں الجھا ہوا تھا کہ نادر شاہ نے ہندوستان پر دھاوا بول دیا۔ ۳۱ فروری ۱۷۳۹ء کو کرنال کے مقام پر شاہی افواج اور نادری سپاہ میں مختصری جھڑپ نے جنگ کی راہ ہموار کی۔ جس کا نتیجہ قیامت صغریٰ کی شکل میں سامنے آیا۔ ساری ہندوستانی مغلیہ سپاہ تباہ و برباد ہوگئی۔ نادر شاہ ستر کروڑ زر نقد لے گیا۔ دس کروڑ نادر کے سرداروں اور سپاہیوں کے ہاتھ لگا۔ اس

کے علاوہ جواہرات اور مال واسباب ہیں۔ نادر شاہ نے جو فصلیں تباہ کیں ان کا اندازہ بیس کروڑ سے زائد ہے۔ ۵
مئی ۱۷۳۹ء کو نادر دہلی سے واپس چلا گیا۔ ۱۷۴۷ء میں نادر شاہ قتل ہوا تو اس کا جانشین احمد شاہ ابدالی ٹھہرا۔ جس
نے ہندوستان پر حملے کرنا شروع کیے۔ جس کا مقصد سوائے لوٹ مار کے اور کچھ نہ تھا۔ اپنے مختلف حملوں میں ابدالی
نے ہندوستان کا بہت جانی مالی نقصان کیا

''ایک اندازے کے مطابق اس لوٹ کے نتیجے میں ہندوستان سے تقریباً ۳ سے ۱۲ کروڑ روپیہ
افغانستان لے گیا اس مال غنیمت میں صرف روپیہ ہی شامل نہ تھا بلکہ ہیرے جواہرات، زیورات اور
دوسری قیمتی اشیاء بھی شامل تھیں۔۔۔ اس حملے میں اس قدر مالِ غنیمت تھا کہ اس کو لے جانے کے
لیے ۲۸۰۰۰ اونٹ، ہاتھی اور خچروں کا بندوبست کیا گیا۔''(۷)

نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی کے حملوں کا ذکر اس لیے مقصود تھا کہ مغل سلطنت کو سمجھا جائے کہ وہ ان حالات
میں جب کمپنی اپنا اثر ورسوخ قائم کر رہی تھی میں کس معاشی حالت اور پسماندگی کا شکار تھی۔ فوج تباہ ہو چکی تھی۔ سودا
کے شہر آشوب میں سے بادشاہ، امراء اور فوج کی حالت ملاحظہ ہو:

آٹھ آنے ہیں شاہ پر بھاری　　اس کی لوگوں نے کی ہے اب خواری
آپ ہے تو یہ ہے گرفتاری　　فوج ہے گی تو قحط کی ماری
کیوں یہ جس جا رہے ہیں واں تھا کال

عمدے جو ہیں دنوں کو بھرتے ہیں　　سو بھی اسباب گروی دھرتے ہیں
ہیں سپاہی سو بھوکے مرتے ہیں　　لو ہو پی پی کے زیست کرتے ہیں
ایک تلوار بیچے ہے ایک ڈھال (۸)

نادر اور ابدالی کے حملے کے بعد مغلیہ فوج کی یہ حالت تھی۔ جب یہ نوبت آئی تو انگریزوں کو ہندوستان پر
حکومت کرنے کی راہ ہموار نظر آئی۔ ۱۷۵۱ء میں فوجی قوت کی بنا پر مدارس میں کمپنی کے سربراہ نے یہ کہا
کہ ''ہندوستان میں مسلمانوں کی فوج اس قابل نہیں کہ ہم سے مقابلہ کرے ہم اگر چاہیں تو پورے ملک پر قابض ہو
سکتے ہیں'' ۱۷۴۴ سے ۱۷۶۱ء کے درمیان فرانسیسی ایسٹ انڈیا کمپنی اور برٹش ایسٹ انڈیا کمپنی کے درمیان تین
لڑائیاں ہوئیں۔ بالآخر فرانسیسی ہار گئے اور اس طرح ہندوستان کی تجارت پر ۱۷۶۱ء میں برطانوی ایسٹ انڈیا کمپنی
کا اجارہ قائم ہو گیا۔ برٹش ایسٹ انڈیا کمپنی نے اپنا سب سے بڑا اثر رسوخ قلعہ کی صورت میں بنگال میں قائم کر
رکھا تھا۔ وہاں انھوں نے کارخانے قلعہ کے اندر لگائے ہوئے تھے جسے ''قلعہ فورٹ ولیم'' کے نام سے جانا جاتا
ہے۔ سراج الدولہ نے ۲۰ جون ۱۷۵۶ء کو کلکتہ میں قاسم بازار میں موجود ''قلعہ فورٹ ولیم'' پر قبضہ کر لیا۔

قلعے کی بازیابی کے لیے کمپنی کے دیگر حکام بالا نے پوری طاقت کے ساتھ فوجی چڑھائی کی اور ۲۳ جون ۱۷۵۷ء کو کمپنی نے سراج الدولہ کے قبضہ سے ''قلعہ فورٹ ولیم'' واپس لے لیا۔ اس جنگ کو ''جنگ پلاسی'' کے نام سے تاریخ یاد رکھتی ہے۔ جو میر جعفر کی غداری کے باعث کمپنی نے جیتی۔ اس جنگ کے بعد ایسٹ انڈیا کمپنی کا قبضہ بنگال پر ہوگیا۔ اب انگریزوں کے سامنے دوسرا بڑا مسئلہ فرانسیسیوں کا تھا جو بالآخر ۱۷۶۱ء میں حل ہوگیا۔ یہاں تک پورے ہندوستان کے سیاسی حالات، مسلمانوں کی فوجی طاقت، دیگر کمپنیوں کا ہندوستان سے نکل جانا، اور اپنی بڑھتی ہوئی تجارت وطاقت ایسٹ انڈیا کمپنی کے ہاتھ آ گئی۔ لہٰذا پورے وثوق سے کہا جاسکتا ہے کہ ۱۷۶۱ء کے بعد برطانوی کمپنی نے ہندوستان پر سیاسی تسلط قائم کرنے کی ٹھان لی اور پھر کمپنی نے دیگر ہندوستانی علاقوں کو فتح کرنے کے لیے کمر کس لی۔ چشم فلک نے دیکھا کہ ۱۷۶۴ء کو بکسر (بہار) کے مقام پر میر قاسم، مغل بادشاہ شاہ عالم اور اودھ کے سلطان شجاع الدولہ نے مل کر کمپنی کے خلاف صف آرائی کی جس میں کمپنی کو فتح حاصل ہوئی۔ اب کمپنی کو ہندوستان پر سیاسی تسلط قائم کرنے سے کوئی نہیں روک سکتا تھی۔ اب کمپنی تجارتی کمپنی سے نکل کر کمپنی سرکار کا رتبہ حاصل کرنی لگی۔

کمپنی ''نوآدیاتی تمدن'' مسلط کرنے لگی۔ جس سے نوآبادیاتی نظام وجود میں آیا۔ کمپنی کے حوالے سے ہندوستانیوں سے مزاحمت، مفاہمت، معاونت اور دوجذبیت کے رویے سامنے آئے۔ کمپنی نے اپنی لوٹ مار کا سلسلہ بڑے واضح انداز میں شروع کردیا۔ کالونیل جاگیردار اور کالونیل سرمایہ دار بننے لگے۔ استعماری حکمت عملیوں کا جال پھیلایا جانے لگا۔ ظلم، جبر، تشدد اور استحصال شروع ہوگیا۔ صنعت دن بدن تباہی کی طرف جانے لگی۔ اب واضح انداز میں ہندوستان ''نوآبادیاتی نظام'' کے نرغے میں آ گیا۔ کمپنی کے افسران نے مقامی علم و ثقافت، زبان کا مطالعہ شروع کردیا۔ کمپنیوں کے ملازمین کو ہندوستانی ثقافت، علم اور زبان سے آشنا ہونا ضروری قرار دیا گیا۔

۱۷۷۲ء تک کمپنی نے مختلف نوابوں، راجاؤں اور مغل شہزادوں سے خوب مراعات حاصل کیں۔ مرضی کی لوٹ کھسوٹ کرنے والی شرائط منوائیں۔ ۱۷۷۲ء میں برطانوی حکومت نے ہندوستان کو سیاسی نگاہ سے دیکھا۔ نتیجتاً برطانیہ حکومت نے گورنر جنرل بھیجنے شروع کردیئے۔ یہاں سے کمپنی کی حکومت کا پہلا جب کہ لوٹ کھسوٹ کا دوسرا دور شروع ہوا۔ یہ دوسرا دور ۱۸۵۷ء تک محیط ہے۔ ۱۷۷۰ء کی دہائی میں اودھ سے کچھ علاقے کمپنی کو ملے۔ ۱۷۷۳ء میں بنگال میں دیوانی یا ریونیو جمع کرنے کا حق کمپنی کو ملا۔ وسطی ہندوستان میں کمپنی کو چند اہم شخصیات کا ساتھ نصیب ہوا جن میں مولانا فضل الحق اور سرسید سرفہرست ہیں۔ شاہ عبدالعزیز نے کمپنی کی ملازمت کو جائز قرار دیا۔ فتویٰ جاری کیا کہ مسلمان کمپنی کی ملازمت اختیار کرسکتے ہیں لیکن ایسا کوئی کام ملازمت میں نہیں

کریں جو اسلامی شریعت کے منافی ہو۔۱۷۷۶ء میں برطانوی سامراجیت سے ''امریکہ'' آزاد ہوگیا۔۱۷۸۴ء
میں ''بورڈ آف کنٹرول'' کے ذریعے ہندوستان اور انگلستان کے فیصلوں کو دیکھا جانے لگا۔ بورڈ برٹش حکومت کی
طرف سے کمپنی کے معاملات کا نگران تھا۔۱۷۸۹ء میں انقلاب فرانس برپا ہوا۔ جس کے اثرات برطانیہ کی نو
آبادیوں پر ہوئے۔ اب کمپنی کے سامنے آخری دو ستون کھڑے تھے۔ ایک نظام حیدرآباد جو بالآخر مفاہمتی پالیسی
اختیار کر کے انگریزوں کے ساتھ ہوگیا دوسرا اہم ستون ''سلطان میسور'' تھا۔ یہ ستون بھی بالآخر ۴ مئی ۱۷۸۹ء کو گر
گیا۔ ٹیپو سلطان کی شہادت کے بعد اب یقیناً کمپنی کے سامنے کوئی چھوٹا بڑا ستون نہیں بچا۔ کمپنی سرکار ہندوستان
میں اصلاحات بھی کر رہی تھی۔ چناں چہ ہندوستان کو مہذب اور تعلیم یافتہ بنانے کے لیے ۱۸۰۰ء میں ''فورٹ ولیم
کالج'' قائم ہوا۔ فورٹ ولیم کالج کا اصل مقصد برطانوی لوگوں کی تعلیم و تربیت تھی تا کہ وہ مقامی زبان
(ہندوستان) سیکھ سکیں۔ اس ضمن میں فارسی ادب کو اردو کے قالب میں ڈھالا گیا۔ اردو داستان، قصہ اور کہانی میں
آغاز و ارتقاء ہوا۔ ایک طرف وہ ''نوآبادیاتی تمدن'' کو مسلط کر رہے تھے دوسری طرف ''شرق شناسی'' پر گامزن
تھے۔ ''شرق شناسی'' کو انھوں نے اپنی طاقت میں بدلا یعنی وہ سمجھتے تھے کہ مقامی باشندوں کی ثقافت، علمیات
(Epistemology)، زبان اور ادب میں جتنی آگاہی ہوگی اس قدر ان کی ''روح'' پر قبضہ کیا جا سکتا ہے۔ ''نو
آبادیاتی تمدن'' کی وجہ سے مقامی باشندہ اپنی ثقافت سے دور ہوتا گیا۔

۱۸۰۳ء میں کمپنی نے مرہٹوں کی سرکوبی کر کے دہلی پر قبضہ کر لیا۔۱۸۴۳ء میں سندھ فتح ہوگیا۔ تاریخ نے
دیکھا ۲۹ مارچ ۱۸۴۹ء کو شاہی قلعہ لاہور میں انگریزوں نے اعلان کیا کہ پنجاب آج سے ہمارا غلام ہے۔ اس وقت
تک برطانیہ صنعتی ترقی حاصل کر چکا تھا۔ برطانیہ نے ہندوستان کا معاشی و صنعتی ڈھانچہ بالکل تباہ کر کے اسے اپنی
کالونی (Colony) بنا لیا۔ یعنی ہندوستان کو زراعت پر جامد رکھ کر، خام مال سستے داموں حاصل کر کے، اسے
صنعت میں تبدیل کر کے مہنگے داموں فروخت کیا جانے لگا۔ برطانیہ کے مفادات یکسر بدل گئے۔ انھوں نے اپنے
مفادات کی خاطر ہندوستان میں جو سیاسی، عدالتی، ریاستی، تعلیمی اور فوجی ڈھانچہ تشکیل دیا اسے ''کالونیل ڈھانچہ''
کہتے ہیں۔ کالونیل ڈھانچے کی تشکیل کے بعد اب کسی مزاحمت کا راستہ آسانی سے روکا جا سکتا تھا۔ کمپنی کے خلاف
آخری مشترکہ مزاحمتی کوشش ۱۱ مئی ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے ذریعے ہوئی۔ لیکن اس وقت تک ہندوستان مکمل
طور پر برطانوی کالونی بن چکا تھا۔ مفاد پرست طبقہ، کالونیل جاگیرداری، کالونیل سرمایہ داری اور کالونیل ڈھانچہ
بن چکا تھا۔ اس صورت حال میں مزاحمت کرنا غلطی تھی۔ مزاحمت چند فوجی گروہوں نے کی تھی جس میں ہندو مسلم
شامل تھے۔ کوئی منظم عوامی مزاحمت نہیں تھی۔ ہاں شاید باقاعدہ کوئی راہنما اور سیاسی عوامی مزاحمت ہوتی جس میں
ہندوستانی عوام شامل ہوتی تو اس کے نتائج کچھ اور برآمد ہوتے۔ ایسی مزاحمتیں ہزار ہوتی تو کمپنی سرکار روک سکتی

تھی۔ خیر اب کسی صورت سامراجی و استعماری جال سے نکلنا مشکل نہیں ناممکن تھا۔ ۴ ماہ تک دہلی کو انگریزوں سے آزاد رکھا گیا۔ ستمبر ۱۸۵۷ء کو پھر انگریزوں نے دہلی پر قبضہ کر کے مسلمانوں کو ہر طرح کا معاشی، جانی، مالی، اور مذہبی نقصان پہنچا۔ اس کے بعد یعنی ۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان کے تناظر میں نو آبادیاتی نظام کا تیسرا دور شروع ہوا۔ جو ۱۸۵۷ء سے ۱۹۴۷ء تک محیط ہے۔ اس دور میں ہندوستان پر کمپنی سرکار کا اقتدار ختم ہوا۔ ہندوستان براہ راست تاج برطانیہ کے زیر آ گیا۔ اب یہ روز روشن کی طرح عیاں ہوگیا کہ ہندوستان برطانیہ کی کالونی (Colony) ہے۔ جس کی حیثیت صارف سے زیادہ نہیں۔ ۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان میں باقاعدہ "نو آبادیاتی نظام" لاگو ہوا جو پہلے عیاں نہ تھا۔ نو آبادیاتی نظام (Colonialism) کی مجموعی صورت حال کا جائزہ لیتے ہوئے۔ اشفاق سلیم مرزا نے چند نکلات پیش کیے ہیں جن کو ہندوستانی تناظر میں دیکھیں تو سب چیزیں کھل کر سامنے آجائیں گی۔

۱- نو آبادیوں پر قبضہ کرنے کے بعد نو آبادکار ایک سوچے سمجھے منصوبے کے تحت وہاں کا اقتصادی ترقی کو ایک حد سے زیادہ بڑھنے نہیں دیتے تا کہ وہ اپنے اقتدار کو باسہولت قائم رکھ سکیں۔ سامراج نو آبادیوں پر قبضہ تہذیب سکھلانے نہیں بلکہ اقتصادی منافع کے لیے وہ اپنے اقتدار کو قائم رکھتا ہے۔
۲- ٹیرف اور دوسری تجارتی پابندیوں کی پالیسی کو اپناتے ہوئے مغربی سرمایہ دار گھٹیا قسم کی اشیاء کو زیادہ منافع پر بیچتے ہیں۔
۳- وہ نو آبادیات میں قائم مختلف صنعتوں کی حوصلہ شکنی کرنے کے بعد ان کے زوال پذیر ہونے کے لیے راہ ہموار کرتے ہیں۔ وہ اپنی اشیا کی کھپت کے لیے مقامی دستکاریوں اور روایتی اہل حرفہ کی بھی حوصلہ شکنی کرتے ہیں۔
۴- سرمایہ دارانہ اجارہ داریاں نو آبادیاتی منڈیوں سے زیادہ سے زیادہ خام مال سستے داموں اٹھاتی ہیں۔ خام مال پر قبضہ کرنے کے بعد بین الاقوامی منڈی میں اس کی قیمت کا تعین بھی خود کرتی ہیں تا کہ اپنی مرضی سے منافع کی شرح بڑھا سکیں۔
۵- نو آبادیوں کو اپنی دفاعی ضرورت کے تحت استعمال کرتے ہوئے وہاں اپنے اڈے قائم کرتے ہیں۔
۶- لوگوں کی محنت کو ارزاں قیمت پر خریدا جاتا ہے اور تعلیم ان کے لیے وہی روا رکھی جاتی ہے جو ان کے کام آسکے۔ (۹)

کمپنی کی ہندوستان آمد سے ہی غیر نمایاں استحصالی صورت شروع ہوگئی تھی۔ ۱۷۵۱ء سے کچھ نمایاں ہوئی۔ جو دن بدن نمایاں ہوتی گئی۔ ٹیرف کی معاشی پالیسی لاگو کرنے سے ہندوستانی صنعت دھڑام سے گر گئی۔ ہندوستانی برآمدات نہ ہونے کے برابر ہوگئیں۔ جس کا اندازہ یوں لگایا جاسکتا ہے کہ "۱۷۵۰ء میں برطانیہ کا حصہ

دنیا کی پیداوار میں صرف ۹.۱ فیصد تھا جب کہ ہندو پاکستان کی اس حوالہ سے شرح ۲۴.۵ فی صد تھی جبکہ چین کی ۳۲.۸ فی صد تھی۔ تقریباً ایک سودس سال بعد یعنی ۱۸۶۰ء میں یہ اعداد و شمار کچھ یوں ہو گئے۔ برطانیہ ۱۹.۹ فی صد، ہندو پاکستان ۸.۶ فی صد اور چین ۱۹.۷ فی صد۔ ۱۸۸۰ء یعنی بیس سال بعد یہ فرق اور نمایاں ہو گیا یعنی برطانیہ ۲۲.۹۰ فی صد، ہندو پاکستان ۲.۸ فی صد اور چین ۱۲.۵ فی صد پر آ گیا"(۱۰) یہ ہوتا ہے نوآبادیاتی نظام جس میں کسی ملک کی معیشت و صنعت کو حاشیے پر دھکیل دیا جاتا ہے۔ پھر اس نظام میں جو ثقافتی غلبہ ہوتا ہے وہی تو اصل میں نوآبادی ملک کے باشندوں کو سدا غلامی کی زندگی کا تحفہ دیتا ہے۔ یورپی اقوام کے بنائے گئے نوآبادیاتی نظام کے مقاصد میں شامل ہے کہ نوآبادیات سے سستے داموں خام مال اپنے ملکوں میں لایا جائے۔ مصنوعات بنا کر کالونیوں میں مہنگے داموں فروخت کی جائیں۔ نوآبادیاتی علاقوں کو زراعت پر جامد رکھا جائے، نوآبادیاتی ممالک کو غلام بنالیا جائے۔ نوآبادیاتی ممالک کو ہر لحاظ سے پسماندہ کر دیا جائے، ترقی کی تمام مدارج کو روک دیا جائے، ثقافتی غلبہ کیا جائے تاکہ مقامی باشندہ مقامی شناخت کھو بیٹھے اور استعمار کی ثقافت اپنانے میں آفیت سمجھے، مقامی صنعتوں کو تباہ کر دیا جائے۔ ایسی تعلیم رائج کی جائے جس سے اپنا وفادار طبقہ تیار کیا جائے وغیرہ۔ یہ وہ سامراجی عزائم ہیں جن کے عملاً اظہار کے لیے نوآبادکار (Colonizer) نے مختلف حکمت عملیاں ترتیب دیں۔ یہ استعماری حکمت عملیاں ہم ہندوستان کے تناظر میں دیکھیں گے۔

(۱) دولت و منصب کا لالچ دے کر مخالف مقامی فوجی گروہوں کی ہمدردی حاصل کی۔ اس حکمت عملی کے تحت بنگال اور میسور کی جنگیں کمپنی نے جیت لیں۔

(۲) نوآبادیاتی کلامیہ (colonial Disconrse) پیدا کیا۔ اس میں مغرب کی ایسی تصویر پیش کی کہ مغرب نسلی، لسانی، عملی، سیاسی، تہذیبی اور ثقافتی لحاظ سے غیر مغرب سے اعلیٰ، برتر، مہذب، ترقی یافتہ اور متمدن ہے۔ اس وجہ سے وہ یہ حق رکھتا ہے کہ غیر مغرب پر حکمرانی کرے اور انھیں مہذب بنائے۔ اسٹوارٹ ہال کے بیان پر غور کریں "مغرب سے ہماری مراد یہ ہے کہ ایک ایسا معاشرہ جو کہ ترقی یافتہ، صنعتی شہری، سرمایہ دارانہ، سیکولر اور جدید ہو۔۔۔ مغربی کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ یہ شہری اور ترقی یافتہ ہے۔ غیر مغربی کے بارے میں ہمارا یہ تصور ہوتا ہے کہ یہ غیر صنعتی، دیہاتی، زراعتی اور پس ماندہ ہے۔۔۔ مغرب چوں کہ ترقی یافتہ ہے اس لیے اچھا ہے اس جیسا بننے کی خواہش کرنی چاہیے۔ غیر مغربی معاشرے چوں کہ پس ماندہ ہیں، اس لیے خراب ہیں اور ان جیسے بننے کی خواہش نہیں ہونی چاہیے۔"(۱۱) ساتھ ہی اسٹوارٹ ہال خود تجزیہ کر دیتا ہے ہمیں اس بیان کا تجزیہ کرنے کی ضرورت ہی نہیں وہ لکھتا ہے کہ اس ذہنی ساخت کی وجہ سے ایک خاص قسم کا علم پیدا ہوتا ہے اور ایک خاص قسم کا ذہن بنتا ہے جو کہ آئیڈیالوجی یا نظریہ کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ وہ آئیڈیالوجی یا نظریہ کیا ہے، وہ ہے "یورپ کو بطور کبیری

بیانیہ'' پیش کرنا اور استعمار زدہ کا اسے قبول کر لینا۔ یہ ہے بیان کی طاقت جس کا مغربی مورخین اور فلسفیوں نے بھرپور استعمال کیا۔ اس حکمت عملی کے تحت ہم (ہندوستانیوں) نے ان کو مہذب، برتر، اعلیٰ سمجھنا شروع کر دیا اور آج بھی ہم انھیں سمجھتے ہیں یعنی کہ ہمارا ذہن بنا ہوا ہے کہ مغربی زبان، ادب، لباس اور دیگر چیزیں اعلیٰ اور برتر ہیں۔ ان کی ثقافت اور تہذیب ہماری ثقافت و تہذیب سے اعلیٰ ہے۔

(۳) نوآبادیاتی ممالک کا علم حاصل کرنا۔ ان کی ثقافت، علم رسائی حاصل کر لیتے ہیں، اس عمل کے بعد نوآبادکار، مقامی باشندے کی ایک ''اساطیری تصویر'' پیش کرتا ہے ''اس اساطیری تصویر کے مطابق نوآبادیاتی باشندہ ناقابل یقین حد تک کاہل ہوتا ہے۔ کارزار زندگی میں کاہل کے ساتھ ''حسن سلوک'' یہ ہے کہ اس سے جسمانی مشقت لی جائے۔ پس و پیش کرے تو سزا دی جائے۔ تھانے پولیس جیل کا نظام کاہلوں ہی کے لیے ہے۔ مقامی باشندہ محض جسمانی وجود ہے جب کہ یورپی ایک ذہنی ہستی ہے۔ مقامی باشندہ کہیں تو جانور ہے، مقامی باشندہ سخت ترین محنت مزدوری اور زیادہ سے زیادہ معمولی ملازمت کا اہل ہے۔ جب کہ یورپی آدمی اعلیٰ انتظامی عہدوں سے لے کر بلند فکری و تخلیقی کارنامے دینے کی صلاحیت سے مالا مال ہے۔''(۱۲) آگے چل کر فاضل نقاد کا کہنا ہے کہ ملازمت کے لیے ایسی تعلیم کی بنیادی شرط عائد ہوتی ہے جس میں مقامی باشندہ پورا اتر ہی نہیں سکتا۔ بالآخر اسے وہی کرنا ہوتا ہے جس کا استعمار کار نے حکم دیا۔ وہ انگلی کے اشاروں پر کام کرتا ہے۔ ایسی نوبت پر استعمار زدہ ایسا ہی دکھائی دیتا ہے کہ وہ ایک بندر ہے جو کہ کرتب دکھا رہا ہے بالآخر وہ استعمار کی بنائی ہوئی اساطیری تصویر کے مطابق ڈھل جاتا ہے۔

(۴) شرق شناسی'' یعنی استعمار کار مقامی باشندوں کی ثقافت، ان کے نظریات اور ان کی گذشتہ تاریخ، ادب اور زبان کا مطالعہ کرتا ہے۔ نتیجتاً وہ نوآبادیاتی ملکوں کی ثقافت، ان کے نظریات اور تاریخ، ادب اور زبان کو رد کر کے ہر سطح پر انھیں قابل اصلاح ثابت کرتا ہے۔ ساتھ ہی وہ مغرب کو ترقی یافتہ مہذب اور برتر ثابت کر رہا ہوتا ہے۔ یوں وہ مقامی باشندے کے ذہن میں ایسا خاکہ تیار کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے کہ وہ (مقامی باشندہ) یقیناً قابل اصلاح ہے اور ان کی اصلاح صرف نوآبادکار ہی کر سکتا ہے اس حکمت عملی کے تحت مقامی باشندے مزاحمت کا سوچ ہی نہیں سکتا۔ نوآبادکار محکوم ملک میں اصلاحات کرتا ہے۔ ان اصلاحات کے در پردہ سامراجی عزائم ہوتے ہیں۔

(۵) مقامی زبان کا علم حاصل کرنا۔ ہندوستان کے حوالے سے فارسی، سنسکرت اور عربی شامل ہیں۔ استعمار کار نے ان زبانوں کو سیکھ کر ہندوستان کے مذہبی اور علمی متون تک رسائی حاصل کی۔ سیاسی مفاد کے پیش نظر زبان سیکھ کر ہی مقامی لوگوں کے احساسات و جذبات کو سمجھا جا سکتا ہے اس کے بعد مقامی باشندوں پر استعمار کار اپنی

زبان مسلط کرتا ہے۔

(۶) مذہبی استعماریت بھی حکمت عملی تھی۔ ہندوستان میں نو آبادیاتی صورت حال پیدا کرنے میں ایک آسانی یہ تھی کہ مقامی باشندوں کو عیسائیت کی طرف مائل کیا جائے۔ اس ضمن میں انگریزوں نے ہندو مسلم مذہب کے بارے میں مضحکہ خیز بیانیے وضع کیے اور عیسائیت میں خیر و عافیت کا معیار وضع کیا۔ مقامی مذہب کے نقائص بیان کیے۔ عوام طبقات میں سے لوگ عیسائیت قبول کرنے لگے۔ انگریز جانتے تھے کہ ہم مذہب بن کر تادیر ہندوستان پر غلبہ قائم کیا جاسکتا ہے۔

(۷) انگریزوں نے ہندو مسلم قانون کے مطابق ہندوستان پر حکومت کرنے کی پالیسی ترتیب دی۔

(۸) ''اردو'' کا جاننا اور اس کے فروغ کے لیے ہر ممکن کوشش کرنا بھی استعماری حربہ تھا۔ اس لیے کہ ''ہندوستانی'' ایک ایسی ثقافتی مظہر تھی جس پر دست رس کے ذریعے، جس سے مطابقت پیدا کرنے اور جس کی چابک دستی سے استعمال کے نتیجے میں نو آبادیاتی ہندوستان کا برطانوی خواب شرمندہ تعبیر ہوسکتا تھا''(۱۳) کلاسیکی اور مقامی زبانوں کا علم حاصل کرنا بھی سیاسی مقاصد میں شامل تھا۔

(۹) لسانی بنیادوں پر تنازعہ پیدا کیا۔ ایک طرف سنسکرت اور عربی دوسری طرف اردو ہند تنازعہ (۱۸۶۷ء) کی شکل میں ''پھوٹ ڈالنے'' کی کامیاب کوشش کی اور نعرہ لگایا ''Divide end Rule'' یہ حکمت عملی اقتدار قائم کرنے میں کافی مددگار ثابت ہوئی۔

(۱۰) استعماری حکمت عملیوں میں ''تعلیمی پالیسی'' نے اہم کردار ادا کیا۔ نو آبادکاروں کے لیے یہ چیلنج تھا کہ مقامی باشندوں کو کیسے اور کونسی تعلیم دی جائے جو نو آبادیاتی صورت حال کو تادیر قائم رکھ سکے۔ لارڈ میکالے کی تعلیمی پالیسی ہم سب جانتے ہیں کہ ''فی الحال ہماری بہترین کوششیں ایک ایسا طبقہ معرض وجود میں لانے کے لیے وقف ہونی چاہیں جو ہم میں اور ان کروڑوں انسانوں کے مابین جن پر ہم حکومت کررہے ہیں۔ ترجمانی کا فریضہ سرانجام دے۔ یہ طبقہ ایسے افراد پر مشتمل ہو جو رنگ و نسل کے لحاظ سے ہندوستانی ہوں لیکن ذوق، ذہن، اخلاق اور فہم و فراست کے اعتبار سے انگریز۔'' پھر ہوا ہی ایسے کہ ایسا طبقہ تیار کیا گیا ''نو آبادیاتی تعلیم'' کے ذریعے جس نے ترجمانی کے فرائض سرانجام دیئے۔ انگریزی کو ذریعہ تعلیم بنایا گیا۔ اسی طبقے نے انگریزی ملازمتیں حاصل کیں۔ ان کی وفائیں انگریزوں کے ساتھ تھیں۔ ان کا درجہ ''معاون کار'' کا تھا اس طبقہ کے دلوں پر یورپی تہذیب و ثقافت کے جملہ مظاہر کی دھاک بیٹھی ہوئی تھی۔ یہ طبقہ نو آبادکار اور مقامی باشندے کے درمیان ''رابطہ کار'' کی حیثیت رکھتا تھا ''نو آبادیاتی تعلیم'' نے یہاں ''معاون کار اور رابطہ کار'' طبقہ پیدا کیا وہاں دوسری طرف ''نو آبادیاتی تعلیم کا ایک مقصد فرانس یا برطانیہ کی تاریخ کو فروغ دینا تھا۔ لہٰذا اسی تاریخ نے دیسی تاریخ کو بے وقعت بھی بنا کر پیش کیا''۔

پس ''نوآبادیاتی تعلیم'' نے انگریزی استعماریت کو فروغ دیا۔

(۱۱) ہندوستان میں ۱۸۵۷ء کے بعد اصلاحات کی گئی۔ ریلوے، ڈک خانہ، کالجز، سکول، یونی ورسٹیز، ٹیلی فون، دفتری امور نپٹانے کے لیے ٹائپ رائٹر، سڑکوں کا جال، عدالتی نظام کا قیام اور دیگر اصلاحات کرنا۔ یہ سب استعماری حکمت عملی تھی تا کہ عوام کے دلوں میں نوآبادکار/ سامراجی حکومت کے بارے میں نرم گوشہ پیدا کیا جائے۔

(۱۲) ''کالونیل جاگیرداری'' بھی حکمت عملی ہے۔ برطانوی سامراج نے دیہی علاقوں میں جاگیردار پیدا کیے جنھیں ''زمین'' کی طاقت دے کر مقامی لوگوں کو اپنے شکنجے میں رکھنے کی ذمہ داری سونپی۔ محمد مسعود خالد نے اپنے کتابچے ''نوآبادیاتی نظام کا تعارف'' میں اس طبقے کو دوسرے درجے کا حکمران قرار دیا ہے۔ ''کالونیل جاگیردار'' کے ہاتھ مضبوط کرنے کے لیے برطانوی سامراج پولیس اور عدلیہ قائم کی۔ یہ حکمت عملی بہت کارگر ثابت ہوئی۔ کالونیل جاگیرداری آج تک ہندوستان و پاکستان میں قائم ہے۔ جو رعایا پر ظلم و ستم کرتے ہیں۔ برطانوی عہد میں انھوں نے مقامی لوگوں کو انگریزی مفاد کے تابع رکھا۔

''نوآبادیاتی نظام''میں استعمارکار اور استعمارزدہ میں ایک خاص رشتہ قائم کیا جاتا ہے۔ہم دیکھتے ہیں کہ پہلے پہلے انگریز ہندوستان میں آئے تو مقامی ثقافت سے متاثر ہوئے۔ انھوں نے مقامی عورتوں سے شادیاں کیں۔ یہاں تعلقات بڑھائے۔ مقامی ثقافت میں رچ بس گئے لیکن جب انھیں سیاسی تسلط قائم کرنے کی راہ ہموار لگی تو انھوں نے مقامی لوگوں سے ایک خاص فاصلہ رکھنا شروع کر دیا۔نوآبادکار خود کو مہذب اور اعلیٰ انسان تصور کرتے ہیں اور کرواتے ہیں جب تک وہ یہ تصور پیدا نہ کرسکیں ان کے لیے اپنا استحکام قائم کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔استعمارزدہ ذہنی طور پر اس انتہا کو پہنچ جاتا ہے کہ وہ کسی طرح نوآبادکار کا وفادار ثابت ہو جائے اور ان جیسا بن جائے۔

استعماری کلامیے اور اساطیری تصویر کے ذریعے جو تصور استعمارکار اور استعمارزدہ کا ابھرتا ہے۔ اس کے مطابق ان دونوں میں مہذب اور غیر مہذب، عالم اور جاہل، متمدن اور غیر متمدن، انسان اور جانور اور اس سے بڑھ کر مجموعی طور پر ظالم اور مظلوم کا رشتہ وجود میں آتا ہے۔ مقامی باشندے کی حیثیت جانور کی طرح ہوتی ہے جس کی واضح مثال برصغیر میں برٹش افسران کے دفاتر کے باہر یہ لکھا ہوتا کہ ''کتوں اور ہندوستانیوں کا داخلہ منع ہے'' نوآبادیاتی نظام میں نوآبادکار کو تہذیبی و ثقافتی پس منظر میں اعلیٰ جب کہ نوآبادیاتی باشندہ کو پست ثابت کرنے کی ہر چند کوشش کی جاتی ہے۔نسلی امتیاز کی بنیاد پر نوآبادکار اپنی تہذیب و ثقافت مقامی باشندہ پر مسلط کرتا ہے۔ مقامی باشندے کے درمیان فرق رکھنے کی ایک مثال یہ ہے، کہ اس کو لعن طعن کیے رکھنا۔ اس کے کیے کام میں نقص نکالنا۔ اب سے وہ یہی سمجھتا ہے کہ واقعی ہے وہ اس قابل ہی نہیں کہ کوئی اچھا کام کر سکے۔ استعمارکار اور مقامی باشندے کے درمیان بحیثیت مجموعی فرق دیکھیں جو مقابلہ کی بنیاد پر ہوتا ہے تو ''تحریری متن بہ مقابلہ زبانی متن عقلیت بہ

مقابلہ تخیل پسندی، حقیقت نگاری بہ مقابلہ ماضی، تاریخ بہ مقابلہ اسطور، سائنس بہ مقابلہ مذہب، سفید بہ مقابلہ سیاہ، مغرب بہ مقابلہ مشرق یہ بات تو صاف عیاں ہے کہ درجہ بندیوں کے اس نظام میں پہلے رکن کو دوسرے رکن پر فضیلت حاصل ہے۔''(۱۵) جب ایسا تصور اور رشتہ قائم ہو جائے تو نوآبادکار خود بخود اس اہل ہو جاتا ہے کہ وہ مقامی باشندہ کی اصلاح کر کے اسے مہذب بنائے۔ جبکہ در پردہ استحصال کیا جاتا ہے۔

مذکورہ حکمت عملیوں اور پالیسیوں میں سب سے زیادہ موثر ثابت ہونے والی پالیسیاں نوآبادیاتی تعلیم، کالونیل جاگیرداری نظام اور مغرب و غیر مغرب میں مہذب اور غیر مہذب کی بنیاد پر ہونے والا فرق ہے۔ یہ تین حکمت عملیاں نہ صرف نوآبادیاتی عہد تک موثر رہیں بلکہ بعد ازاں اب تک یہی متاثر کیے ہوئے ہیں۔ ابتداء میں کمپنی کے استحصال، نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی کے حملوں سے جو مغل حکومت اور ہندوستان کے سماجی و معاشرتی ڈھانچے کی تباہی ہوئی اس کا بیان میر تقی میر، سودا، فغاں، حاتم، درد، اور نظیر اکبرآبادی کی شاعری میں دیکھا جا سکتا ہے۔ جس سے اس عہد کے سیاسی و سماجی حالات سے بخوبی واقفیت حاصل ہو جاتی ہے۔ ۱۸۰۰ء کے بعد اور بالخصوص ۱۸۵۷ کے اور اس کے بعد کی اردو شاعری مغربی استعمار کے خلاف مزاحمتی شاعری ہے۔ اردو ناول کا آغاز ڈپٹی نذیر احمد کے ناول ''مراۃ العروس'' (۱۸۶۹ء) سے ہوا۔ ناول کا آغاز استعماری حکمرانی میں ہوا جو کسی صورت استعماری مفاد سے الگ نہیں ہو سکتا۔ اردو سیرت نگاری کا آغاز انیسویں صدی کے آخری نصف میں ہوا۔ اردو افسانے کا آغاز نوآبادیاتی عہد یعنی بیسویں صدی کے ابتدائی دو تین سالوں میں ہوا۔ دیگر اصناف بھی آہستہ آہستہ نوآبادیاتی عہد میں ہی ساتھ ملتی گئی۔ انیسویں صدی کے آغاز میں ہی برطانوی راج کے خلاف مزاحمت شروع ہو گئی۔ ہندو مسلم سیاسی جماعتیں وجود میں آگئیں۔ مغربی استعمار کے خلاف مختلف سیاسی، مذہبی تحریکیں پیدا ہو گئیں۔ جنگ عظیم اول ہوئی تو ہندوستان سے فوجی بھرتی کیے گئے ۱۹۳۶ء میں ترقی پسند تحریک نے مغربی استعمار کے خلاف صف آرائی کی۔ اس ضمن میں شاعری ناول اور افسانہ تخلیق ہوا جس میں مغربی استعمار، کالونیل سرمایہ داری اور کالونیل جاگیرداری کے خلاف بھرپور مزاحمتی رویہ سامنے آیا۔ مولانا حسرت موہانی، مولانا ظفر علی خان کی شاعری سیاسی نوعیت کی ہے جو مغربی سامراج کے خلاف ہے۔ جنگ عظیم دوم میں برطانیہ کی کمر ٹوٹی تو آہستہ آہستہ تین چار سالوں میں ہندوستان برطانوی راج سے آزاد ہو کر دو ممالک ہندوستان، پاکستان میں تقسیم ہو گیا۔ ۱۹۴۷ء کے بعد برطانوی راج ختم ہوا۔ امریکی راج شروع ہوا۔ امریکی سامراج میں براہ راست حکومت کرنے کی بجائے بالواسطہ حکومت کی جاتی ہے اسے ''جدید نوآبادیاتی نظام'' کی اصطلاح سے جانا جاتا ہے۔ ''باقیات نوآبادیات'' میں کالونیل سرمایہ دار، کالونیل جاگیردار، کالونیل فوج اور کالونیل پولیس و عدلیہ شامل تھے۔ لہٰذا ان کے خلاف ناول، افسانے اور شاعری ہوئی۔ نوآبادیاتی عہد میں مغربی استعمار کے خلاف اور مابعد نوآبادیاتی عہد

میں جدید نو آبادیاتی نظام کے خلاف جو ادب تخلیق ہوا اس کا مطالعہ کرنے اور مقامی ثقافتی شناخت کو ادب سے تلاش کرنے کے حوالے سے جو تنقیدی رویہ سامنے آیا اسے ''مابعد نو آبادیاتی تنقید'' کہتے ہیں۔ مابعد نو آبادیاتی مطالعہ، دراصل ان حکمت عملیوں اور تدبیروں کا مطالعہ جن کے ذریعے نو آبادیاتی نظام قائم ہوا اور مقامی ثقافت گم ہوئی۔

ذیل میں مابعد نو آبادیاتی مطالعہ اور مابعد نو آبادیاتی تنقید کے بارے میں چند ابتدائی باتیں کی جائیں گی۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ مابعد نو آبادیاتی مطالعہ دراصل ان حکمت عملیوں پالیسیوں اور تدبیروں اور ان ہتھکنڈوں کا مطالعہ ہے جو نو آبادکار (coloizer) نے نو آبادیاتی نظام کو رائج کرنے کے لیے لاگو کیے۔ مابعد نو آبادیاتی مطالعہ کو سمجھنے سمجھانے کے لیے مذکورہ بتائے گئے اہم نقطہ کو ذہن نشین کر لیں کیونکہ مابعد نو آبادیاتی مطالعہ کے حوالے سے کی جانے والی گفتگو اسی کوکھ سے نکل رہی ہے۔ ''پس نو آبادیات ایک نہایت جامع اور پیچیدہ تصور اور تنقید طریقہ کار کی حیثیت سے پس ساختیات اور مابعد جدیدیت کی تھیوریز میں تقریباً ۱۹۹۰ء کے آس پاس شامل ہو گیا اس کی رو سے اس مغربی فکر و تہذیب کا بطلان کرنا تھا۔ جس کی تشکیل میں ارسطو، ڈیکارٹ، کانٹ، ہیگل، مارکس یا پھر ہومر، دانتے، کولرج، اور ٹی ایس ایلیٹ کی تحریروں کا نمایاں حصہ تھا اور جو ایک وحدانی تصور کی حیثیت سے الگ آفاقی اور عالم گیر شکل اختیار کر چکا تھا۔ پس نو آبادیاتی ادب اور تہذیب کسی بھی وحدانی فکر کے بالکل خلاف ہے کیوں کہ اس سے ادب اور دوسری سرگرمیوں میں جنس، تہذیبی تشخص اور دوسرے چھوٹے چھوٹے مسائل دب جاتے ہیں اور اس کی جگہ (imperialism) کا ڈسکورس حاوی ہو جاتا ہے''[۱۶] نو آبادکار نے نو آبادیاتی نظام کو مسلط کرنے کے لیے جو حکمت عملی اپنائی تھی وہ ''شرق شناسی'' کی تھی۔ جس کے مطابق مشرق کے علوم، ان کی ثقافت، ان کی زبانیں اور ان کے ادب کا علم حاصل کیا۔ نو آبادکاروں نے ''شرق شناسی'' کے ذریعے مقامی باشندہ کو بتایا کہ ان کی تاریخ نہیں ہے، ان کا ادب ادبیت سے خالی ہے، ان کی ثقافت مغرب کی ثقافت سے ہزار درجے کم تر ہے، وہ غیر متمدن ہیں، غیر مہذب ہیں، جاہل ہیں، سست و کاہل ہیں نتیجتاً نو آبادکار نے مقامی باشندوں کے ادب کا جائزہ نو آبادیاتی ذہنیت سے لیا، ان کی ثقافت کو رد کیا، ان کی تاریخ لکھی کہ وہ ایسی قوم ہیں جن کو آزاد نہیں چھوڑا جا سکتا۔ ان کی سرپرستی ضروری ہے۔ لہٰذا سرپرستی کی ذمہ داری مغرب/ انگریزوں کے ذمے ہے، وہ جاہل ہیں اس لیے ان کے لیے تعلیمی ادارے کھولے گئے جن میں نو آبادیاتی تعلیم دی گئی۔ وہ غیر مہذب و غیر متمدن ہیں لہٰذا انھیں مہذب اور متمدن کرنے کے لیے یورپی ثقافت کی ضرورت ہے۔ اس صورت حال میں مقامی باشندے کا ذہن ایسا بن گیا کہ واقعی اس کی تاریخ نہیں۔ اس کا ادب ادبیت سے خالی ہے اس کی ثقافت مغربی ثقافت سے نہ صرف کم تر ہے بلکہ اصلاح کی محتاج ہے، وہ غیر مہذب ہے اس لیے مغرب (انگریز) اس کے لیے باعث رحمت الٰہی ہے کہ وہ اسے مہذب بنانے آیا ہے۔ غرض جو جو استعمار کار نے شرق شناسی کے ذریعے مفروضے تیار کیے ان کے مطابق

مقامی باشندہ ڈھل گیا۔ نتیجتاً مقامی باشندہ/ ہندوستانی اپنی ''ثقافتی شناخت'' گم کر بیٹھا۔ اب اسے نئی ثقافتی شناخت کی ضرورت تھی۔ جس کے لیے وہ یورپی ثقافت کو ماڈل تصور کرنے لگا، وہ مغربی ثقافت کی طرف دوڑنے لگا، نقل کرنے لگا، لیکن وہ مقام حاصل نہ کر سکا بالآخر وہ اپنی شناخت سے بھی جاتا رہا اور آئیڈیل ثقافت بھی حاصل نہ کر سکا۔ مقامی باشندے کو یورپی مرکزیت پر انحصار کرنا پڑ گیا۔ وقت آیا کہ نوآبادیاتی عہد ختم ہو گیا۔ اب مقامی، باشندہ دو ثقافتوں، دو تہذیبوں اور دو شناختوں کے درمیان کھڑا تھا۔ غور کیجیے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ سابقہ مقامی باشندہ کو اپنی ثقافت، اپنی شناخت اپنی اقدار اور اپنی تہذیب کی طرف پکار رہا ہے۔ یہاں سے مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کی ساری گتھی سلجھے گی۔ بالفاظ دیگر مابعد نوآبادیاتی مطالعہ مقامی باشندے کی ثقافتی بازیابی ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ سابقہ مقامی باشندہ خود کرے گا جس کے مطابق وہ اپنی شناخت حاصل کرے گا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ ادب کا ثقافتی مطالعہ بھی ہے اور ادبی متن سے استعمار کار اور استعمار زدہ کے رشتے کی تلاش بھی ہے۔ سابقہ مقامی باشندہ جب اپنی مقامیت کا مطالعہ کرے گا تو اس کا ذہن ''نوآبادیاتی'' نہیں ہوگا بلکہ وہ پہنچانے گا کہ ہمارا ادب اعلیٰ ادب ہے، ہماری تہذیب اعلیٰ تہذیب ہے، ہماری اقدار اعلیٰ اقدار ہیں ہمارا حسب نسب اعلیٰ ہے، ہم نوآبادیاتی عہد سے قبل اپنی ثقافتی شناخت رکھتے تھے۔ کس تاریخی موڑ پر تھے ہماری شناخت کیا تھی۔ یقیناً جب سابقہ مقامی باشندہ (سابقہ مقامی باشندہ اس لیے کہہ رہا ہوں کہ اب وہ مابعد نوآبادیاتی باشندہ) اپنی مقامیت جس میں ادب، قانون، تاریخ، سیاست اور ثقافت شامل ہے کا ایسا مطالعہ کرے گا تو یورپ بطور کبیری بیانیہ نہیں رہے گا۔ یورپی ثقافت'' ماڈل ثقافت'' کے رتبے سے گر جائے گی۔ یورپی مرکزیت لامرکزیت کا شکار ہو جائے گی۔ بالآخر ''مشرق کی بازیافت'' ہو جائے گی۔ تمام مشرقی زبانوں کے ادبی متون اپنی شناخت قائم کریں گے۔ جس طرح یونانی زبان کے آگے تمام یورپی مقامی زبانوں کے ادب نے اپنی حیثیت منوائی بالکل اسی طرح مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کے ذریعے انگریزی کے سامنے تمام دوسری زبانیں اپنی حیثیت منوانے میں کامیاب ہوں گی۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، سابقہ نوآبادیاتی ممالک کی تاریخ، ثقافت، نسلیات، معاشرت، نفسیات، تہذیب، زبان اور ادب کا مطالعہ ہے اور اگر محض ''ادب'' کا مطالعہ اس فکری سوچ کے ساتھ کریں کہ استعمار نے ادب کو کیسے متاثر کیا، نیز ادب سے مقامی ثقافت کی شناخت کریں تو اسے ''مابعد نوآبادیاتی تنقید'' کہیں گے۔

یورپی نوآبادیاتی نظام، جس نے ثقافتی طور پر نوآبادیات کو متاثر کیا۔ نوآبادکار کے حوالے سے مقامی باشندوں میں سے تین گروہ سامنے آئے۔ مزاحمت کار (Zealots)، معاون کار (Harodiants) اور تیسرا گروہ ان کے بین بین تھا جسے آپ ''مفاہمت کار'' کہہ سکتے ہیں۔ ان کے حوالے بھی ایک چوتھا رویہ سامنے آیا جسے بھابھا نے ''دوجذبیت'' کے نام سے پیش کیا۔ ان رویوں کا اظہار ادب میں کیا گیا۔ اردو ادب جو نوآبادیاتی عہد

میں تخلیق ہوا وہ ان رویوں سے الگ نہیں ہے۔ ادب کا مطالعہ کرنا کہ آیا کس ادیب نے کونسا رویہ اپنایا۔ دو مخالف تہذیبوں، ثقافتوں اور شناختوں کے درمیان پائے جانی والی مفاہمت، معاونت، مزاحمت اور دو جذبیت کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ ''مابعد نوآبادیاتی تجزیہ یورپ کو نہیں، کولونیل ازم کو مرکز میں رکھتا ہے یہ درست ہے کہ یورپ نے اسے اختیار کیا، مگر اختیار کرنے کا عمل ایک نئی تمثیل شروع کرنے کی مانند تھا۔ کولونیل ازم ایک نیا ڈراما تھا۔ جس کا اسکرپٹ یورپ نے لکھا اور جسے کھیلنے کے لیے ایشیا اور افریقہ کی سرزمین کو منتخب کیا۔ ڈرامے کے مرکزی کردار یورپی تھے تاہم کچھ معاون اور ضمنی کردار ایشیائی و افریقی تھے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اس ڈرامے اور اس کے کرداروں کے باہمی رشتوں، واقعات، پلاٹ وغیرہ کا تفصیلی تجزیہ کرتا ہے۔''(۱۷) مابعد نوآبادیاتی مطالعہ مغرب کے بنائے ہوئے مفروضوں کا مطالعہ ہے کہ کس طرح مغربی مفکرین مورخین اور فلسفیوں نے مشرق اور مغرب میں امتیاز کرکے، مغرب کو برتر ثابت کرنے کی کوشش کی۔

مابعد نوآبادیاتی مطالعہ مستشرقین کی عملی خدمات کا مطالعہ ہے کہ انھوں نے مشرق کا علم حاصل کرکے اسے کس طرح اپنی طاقت میں بدلا۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کے بعد مغرب کی سیاسی چالوں کا پردہ چاک ہو جاتا ہے۔ مقامی باشندہ سمجھ جاتا ہے کہ یورپی مرکزیت، مہذب ہونے کے دعوے، اصلاح کی ذمہ داری، نسلی و لسانی برتری کے دعوے صرف مفروضے ہیں ان کا مقصد سوائے نوآبادیاتی صورت حال کے پختہ کرنے کے علاوہ کچھ نہیں۔ نوآبادکار اور استعمار زدہ میں ثقافتی اشتراکات کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔

نوآبادیاتی نظام جب ختم ہوا تو وہ تمام اثرات جو نوآبادیاتی نظام کی بدولت مقامی باشندوں پر وارد ہوئے تھے وہ ختم نہ ہوئے۔ بظاہر نوآبادیاتی ممالک آزاد ہو گئے لیکن ذہنی و ثقافتی آزادی حاصل نہ کر سکے۔ کالونیل ڈھانچہ قائم ہے۔ جدید نوآبادیاتی نظام میں سرمایہ دارانہ اور جاگیردارانہ جمہوریت کے ذریعے غریب عوام (سابقہ مقامی باشندے/ استعمار زدہ) کو سامراجی مقاصد و مفاد کے تابع رکھا جاتا ہے۔ آج بھی سابقہ نوآبادیاتی ممالک اسی پستی، پسماندگی اور کمزوری کا شکار ہیں جیسے نوآبادیاتی عہد میں تھے۔ یعنی صارفی حیثیت برقرار ہے۔ سیاسی آزادی مل گئی لیکن ثقافتی آزادی نہ مل سکی۔ مابعد نوآبادیاتی ممالک کی حکومتیں سامراجی مفاد کے تابع ہیں۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ ''جدید نوآبادیاتی نظام'' کے ادب پر اثرات کا مطالعہ ہے۔ جدید سامراجی ہتھکنڈوں کا مطالعہ بھی اسی مد میں آتا ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ تاریخی مذہبی، عمرانی، نسلی، نفسیاتی، اور بالخصوص ثقافتی طور پر نظریاتی سطح کا ہوگا جب کہ مابعد نوآبادیاتی تنقید میں ان تمام مضمرات کا ادبی متن سے جائزہ لیا جائے گا۔ مابعد نوآبادیاتی تنقید دراصل مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کا ہی ایک جز ہے جس کا دائرہ کار محض ادبی متن تک محدود ہے جب کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کا دائرہ کار ادبی متن سے ماورا ہو کر سیاست، معیشت، عمرانیات، بشریات، نفسیات، سماجیات،

مذہب اور تاریخ وثقافت تک پھیلا ہوا ہے۔ مذکورہ رجحانات کا ادبی متن سے جائزہ بھی ''مابعد نوآبادیاتی تنقید'' میں آتا ہے۔ شرط یہ کہ، ہو ادبی متن۔ ''ردنوآبادیات'' مابعد نوآبادیاتی تنقید کا جز ہے۔ مابعد نوآبادیاتی تنقید میں استعمار کار اور استعمارزدہ کے درمیان ہر قسم کے معاشی، ثقافتی، بشریاتی، تہذیبی، سیاسی، مذہبی اور تعلیمی رشتے کا مطالعہ ادبی متن کے ذریعے کیا جاتا ہے۔ نیز ادبی متن کا جائزہ مزاحمت، مفاہمت، معاونت اور دو جذبیت کی صورتوں میں لیا جائے گا جب کہ ''ردنوآبادیاتی تنقید'' میں ادبی متن کے جائزہ میں استعمار کار اور استعمارزدہ کے درمیان صرف ''مزاحمت'' کا جائزہ لیا جائے گا۔ ''مابعد نوآبادیاتی تھیوری کا موضوع آزاد قومیت اور ثقافت کا تصور ہے۔ اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ردنوآبادیاتی اور مابعد نوآبادیاتی نظریہ ادب یا رویہ اس امر کی جانب ہماری توجہ منعطف کراتا ہے کہ مغرب نے تیسری دنیا کے روشن تہذیبی میناروں پر کیوں کر خاک ڈالنے کی کوشش کی۔ ان کی تہذیب، ثقافت، مذہب اور اساطیر دنیا کو کیوں کر جادو ٹونا اور توہمات کی علامت قرار دیا گیا''(۱۸)

نوآبادکار نے تہذیبی ورثوں پر جو خاک ڈالی تھی۔ مقامی باشندوں (ناقدین) نے ''نوآبادیاتی ذہنیت'' کو قبول کرتے ہوئے ادبی ورثے کا جائزہ لیا پھر ایسا ہوا کہ اردو تنقید کا وجود معشوق کی موہوم کمر سا لگنے لگا۔ غزل نیم وحشی صنف سخن محسوس ہوئی، محبوب بے عملی کا شکار نظر آنے لگا، اور ہجر و وصل کی کیفیت بے مزہ ہوگئی۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کرنے سے ''ہمیں یہ بھی احساس ہوتا ہم نے اپنی داستانوں اور مثنویوں کو ایک غلط تناظر میں دیکھنے کی کوشش کی ہے، ہم نے انھیں سطحی رومانیت سے تعبیر کر کے اپنی ثقافتی جڑوں سے لاعلمی کا کھلا اظہار کیا ہے، لیکن جب کلیم احمد یا گوپی چند نارنگ (مثنوی) یا شمس الرحمٰن فاروقی (داستان) ان کے بارے میں نئی روشنی بہم پہنچاتے تو پھر ہمیں رائیں بدلنی پڑتی ہیں اور ہمیں احساس ہوتا ہے کہ ہماری زندگی کی دھڑکنیں تو داستانوں اور مثنویوں میں خوب سنائی دیتی ہیں اور یہ بھی کہ اساطیر، لوک قصے، کہانیاں، لوک گیت یہ سب تو ہمارا ثقافتی ورثہ ہیں تو پھر ہم انھیں بھول کیوں گئے یا ان پر نگاہ تو ڈالی لیکن اس طرح کہ وہ ایک نگہ جو بظاہر نگاہ سے کم ہے۔''(۱۹) اپنے ادب کا از سرنو مطالعہ کرنا ہوگا تاکہ ہم ایک تو تہذیبی تشخص کی بازیافت کر سکیں دوسرا اس نفسیاتی بحران سے نکل سکیں جس میں آج تک مبتلا ہیں۔ نفسیاتی طور پر ہم آج بھی غلامانہ سوچ کے حامل ہیں۔ چھوٹی سی مثال آپ کے سامنے دو افراد ہیں۔ ایک نے انگریزی لباس پہنا ہوا ہے اور انگریزی بولتا ہے دوسرے نے چادر کرتہ پہنا ہے اور اردو بولتا ہے آپ کس کو پڑھا لکھا سمجھیں گے؟

دونوں کی تعلیم ایک ہو، ایک ہی علاقے سے ہوں، یقیناً آپ انگریزی لباس والے اور انگریزی بولنے والے کو تعلیم یافتہ سمجھیں گے۔ یہی وہ نفسیاتی غلامی اور انگریز کا ثقافتی ولسانی غلبہ ہے جس سے مابعد نوآبادیاتی مطالعہ نجات دلا سکتا ہے ''ردنوآبادیات'' کا پراسس ہوا ہی نہیں ''ردنوآبادیات'' سے مراد ثقافتی آزادی ہے۔

انگریز کے بنائے مفروضوں کا رد ہے۔''ردنوآبادیات'' کر کے ہم اپنی ذات کی بازیافت کریں، پھر ثقافت کی باز یافت اور بالآخر مشرق کی بازیافت ہو جائے گی۔ادبی متن کا ثقافتی مطالعہ کرنے سے مقامی ثقافت ابھر کر سامنے آجاتی ہے نتیجتاً یورپی مرکزیت لامرکزیت کا شکار ہو جاتی ہے۔مقامی ثقافت کی طرف رجوع ''ردنوآبادیات'' ہے جو مابعد نوآبادیاتی مطالعہ سے ممکن ہے۔''پوسٹ کولونیل ازم ایک وسیع موضوع ہے اس کے بے شمار سیاسی، سماجی اور معاشی جہات ہیں۔اس کا علمی ادبی تجزیہ وسیع مطالعے اور گہرے مشاہدے کا متقاضی ہے۔یہ نسبتاً ادبی رجحان ہے۔یہ ایک طرف مشرق اور مغرب کے تہذیبی تفاوت کی نشان دہی کرتا ہے تو دوسری طرف سرمایہ دارانہ ذہنیت کے ہتھ کنڈوں کو بے نقاب کرتا ہے تاریخی بیانوں سے انکار کر کے یہ مابعد جدیدیت سے فکری طور پر قریب دکھائی دیتا ہے''(۴۰)

مابعد نوآبادیاتی تنقید میں نقاد متن کا ثقافتی مطالعہ کرتا ہے۔دیکھا جاتا ہے کہ نوآبادیاتی عہد اور مابعد نوآبادیاتی عہد کے ادیب نے ثقافت کو کس زاویے سے پیش کیا ہے۔کیا وہ اپنی ثقافت کو کم تر تو نہیں دیکھ رہا۔اگر مقامی ثقافت کی بالادستی، احیا، بازیافت چاہتا ہے تو اس کے لیے اس نے کونسا راستہ اپنایا ہے، کیا وہ استعمار کار کی ثقافت سے مرعوب تو نہیں اگر نہیں تو مقامی ثقافت کو کس حد تک اہمیت دے رہا ہے۔استعمار کار نے کن ہتھکنڈوں سے ثقافتی بالادستی حاصل کی ہے، ادبی متن کا تجزیہ کرنا کہ کردار کس قدر استعمار کی ثقافت سے اثر لیتے ہیں اور انہیں اپنانے یا رد کرنے میں کس قدر صلاحیت رکھتے ہیں، استعماری ثقافت کا مقامی/مغلوب/محکوم ثقافت پر کیا اثر ہوتا ہے۔ان تمام سوالوں کا جواب مابعد نوآبادیاتی نقاد ادبی متن کا مطالعہ/تجزیہ کر کے پیش کرے گا۔مابعد نوآبادیاتی تنقید، ادبی متن میں سے کرداروں کی طبقاتی کش مکش کا جائزہ لے گی۔کالونیل جاگیردار اور دیہاتی، کالونیل سرمایہ دار اور عام شہری میں کونسا فرق روا رکھا گیا ہے کا مطالعہ کرے گی۔فوکو کے خیال کے مطابق جبر کے بدلے مزاحمت کی جاتی ہے۔جبر کی نوعیت کے مطابق مزاحمت ہوتی ہے۔یوں مابعد نوآبادیاتی نقاد کسی قوم، ملک پر غیر قوم ملک کے جبر، تسلط، استعماریت، حکمرانی اور غلبے کا جائزہ ادبی متن سے لے گا۔مفاہمتی گروہ کی استعمار سے وابستگی کس حد تک ہے، ان کی سیاسی و سماجی حیثیت کا جائزہ، ان کے اپنے دیگر مقامی باشندوں پر اثرات، کیا مفاہمت سے استعماری عمل داری کم ہو رہی ہے یا زیادہ۔اگر مفاہمت میں نقصان ہے تو مفاہمت کیوں کی گئی، کیا مفاہمتی گروہ کے ذاتی مفاد تو نہیں۔ان سب سوالوں کا جواب مابعد نوآبادیاتی نقاد ادبی متن کا تجزیہ کر کے دے گا۔ادبی متن سے مزاحمت کی نوعیت دیکھنا، مزاحمت کی اقسام کا مطالعہ، مزاحمت کار گروپ کی سیاسی و سماجی حیثیت، نیز مزاحمت کار گروہ کی کامیابی و ناکامی کا جائزہ، کرداروں کی اندرونی بیرونی استعماریا کالونی ڈھانچہ سے مزاحمت کا تجزیہ مابعد نوآبادیاتی نقاد لے گا۔تیسر گروہ معاون کار کا ہے۔ادبی متن سے معاون کار گروہ کے حوالے سے تمام سوالوں کے

جواب تلاش کیے جائیں گے۔

مابعد نو آبادیاتی تنقید، ادیب سے تقاضا کرتی ہے کہ وہ اپنی تخلیق کے ذریعے ''مابعد نو آبادیاتی فکر'' کو اجاگر کرے۔ مابعد نو آبادیاتی فکر سے مراد مقامی بیانیہ کو وہ شناخت عطا کی جائے کہ جس سے یورپی مرکزیت لامرکزیت کا شکار ہو کر مقامی بیانیے کے برابر آ کھڑی ہو۔ سابقہ مقامی باشندے کو باور کرانا کہ کوئی ثقافت بڑی چھوٹی، برتر کمتر نہیں ہوتی بلکہ ہر ثقافت کی اپنی پہچان ہوتی ہے، مقامی باشندے کے ذہن پر یورپی لباس، زبان اور ثقافت کا بے معنی جوت سوار ہوتا ہے اس کو اتارنا مابعد نو آبادیاتی فکر ہے۔ ساتھ اس بات کی وضاحت کرے گی کہ نو آزاد ممالک میں جو طبقہ برسر اقتدار ہے وہ عوام سے ایک فاصلے پر رہتا ہے لہٰذا مابعد نو آبادیاتی فکر اس فاصلے کو کم کرے گی۔ مابعد نو آبادیاتی فکر اس بات کا تقاضا کرتی ہے۔ جس طرح نو آبادکار نے مقامی باشندوں کی روایات، ثقافت، ادب اور زبان کا مطالعہ کر کے اسے لامرکزیت کا شکار کیا اس طرح اب نو آبادیاتی ادیب یا نقاد اپنی ثقافت، ادب اور روایات و تاریخ کا مطالعہ کر کے اسے مرکزیت عطا کرے۔ استعمار کار کے ثقافتی غلبہ کو بے نقاب کرے۔ مقامی رنگ اپنانے میں عوام میں اس بات کا شعور پیدا کرے کہ وہ فخر محسوس کریں۔

مابعد نو آبادیاتی تنقید، اس خلا کی پہچان کرائے گی جو نو آبادیاتی عہد میں استعمار اور مقامی باشندے کے درمیان پیدا کیا گیا تھا اور مابعد نو آبادیاتی عہد میں حکمران اور عوام کے درمیان بھی۔ مابعد نو آبادیاتی تنقید کا جو سرا ''ترقی پسند تنقید'' سے جا ملتا ہے۔ اس سے اس کے دائرہ کار میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ ہر طرح کے جبر، ظلم، استحصال، بربریت، کش مکش، اور ناانصافی کو موضوع بنایا جاتا ہے۔ حرف آخر کے طور پر اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ مابعد نو آبادیاتی نقاد ادبی متن کے حوالے سے دو کام کرے گا۔ ایک تو از سر نو اردو ادب کا مطالعہ کر کے اس کی ثقافتی و سماجی حیثیت کو اجاگر کرے گا جس سے مقامیت اور تشخص واضح ہو۔ دوسرا ادبی متن میں مغربی استعمار کے خلاف مزاحمت، نو آبادیاتی نظام کے اثرات اور انگریزوں کے بارے ہندوستانیوں کے رویہ جات کا تجزیہ کیا جائے۔ مغرب میں مابعد نو آبادیاتی مطالعات کا آغاز و ارتقاء اور پھر اردو تنقید میں اس کی ابتداء و ترقی کا بیان الگ مقالہ کا متقاضی ہے۔

نیا نو آبادیاتی نظام/نو سامراجیت کے ضمن میں جو ''عالم گیریت'' کی بحث چل نکلی ہے اس کے لیے بھی الگ بحث کی ضرورت ہے۔

کتاب میں شامل تمام مضمون، نو آبادیات، مابعد نو آبادیات، مابعد نو آبادیاتی تنقید کی نظری و عملی جہات کو سمجھنے میں مددگار رہیں گے نیز تمام مضمون اس سوال کا جواب دیں گے کہ اردو ادب پر نو آبادیاتی نظام کے کیا اثرات مرتب ہوئے۔

حوالہ جات

۱۔ ریاض ہمدانی، ڈاکٹر، اردو ناول کا نوآبادیاتی مطالعہ، ۲۰۱۸ء، لاہور فکشن ہاؤس، ص ۱۲۰

۲۔ اشفاق سلیم مرزا، مقالات تاریخ و فلسفہ، ۲۰۱۷ء، لاہور، فکشن ہاؤس، ص ۵۹، ۶۰

۳۔ ایڈورڈ سعید، ثقافت اور سامراج، مترجم: یاسر جواد، ۲۰۰۹ء، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، ص ۲۰

۴۔ محمد نعیم، اردو ناول اور استعمارات، ۲۰۱۷ء لاہور، کتاب محل، ص ۳

۵۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، مابعد نوآبادیات اردو کے تناظر میں، ۲۰۱۳ء، کراچی، اوکسفرڈ یونی ورسٹی پریس، ص ۷

۶۔ حمزہ علوی، جاگیرداری اور سامراج، ۲۰۱۶ء لاہور، فکشن ہاؤس، ص ۷۵

۷۔ مبارک علی، ڈاکٹر، گمشدہ تاریخ، ۲۰۰۵ء، لاہور، فکشن ہاؤس، ص ۱۰۳

۸۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، اردو شاعری کا سیاسی اور سماجی پس منظر، ۲۰۰۸ء، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ص ۱۷۴۔۱۷۵

۹۔ اشفاق سلیم مرزا، مقالات تاریخ و فلسفہ، ۲۰۱۷ء، لاہور، فکشن ہاؤس، ص ۶۴

۱۰۔ اشفاق سلیم مرزا، مقالات تاریخ و فلسفہ، ص ۶۹

۱۱۔ اسٹوارٹ ہال، مغرب اور بقیہ دنیا، مشمولہ جدید تاریخ، مبارک علی، ڈاکٹر، ۲۰۰۵ء، لاہور فکشن ہاؤس، ص ۲۱۸، ۲۱۹

۱۲۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، مابعد نوآبادیات اردو کے تناظر میں، ص ۴۱

۱۳۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، مابعد نوآبادیات اردو کے تناظر میں، ص ۱۲۷

۱۴۔ ایڈورڈ سعید، ثقافت اور سامراج، ص ۲۰۲

۱۵۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، اردو ادب کی تشکیل جدید، ۲۰۱۶ء، کراچی، اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ص ، ژ

۱۶۔ امتیاز عبدالقادر، پس نوآبادیات، مشرق کی بازیافت کی تحریک، مشمولہ اوری اینٹل کالج میگزین، ۲۰۱۶ء، والیم ۹۱، ص ۲۶

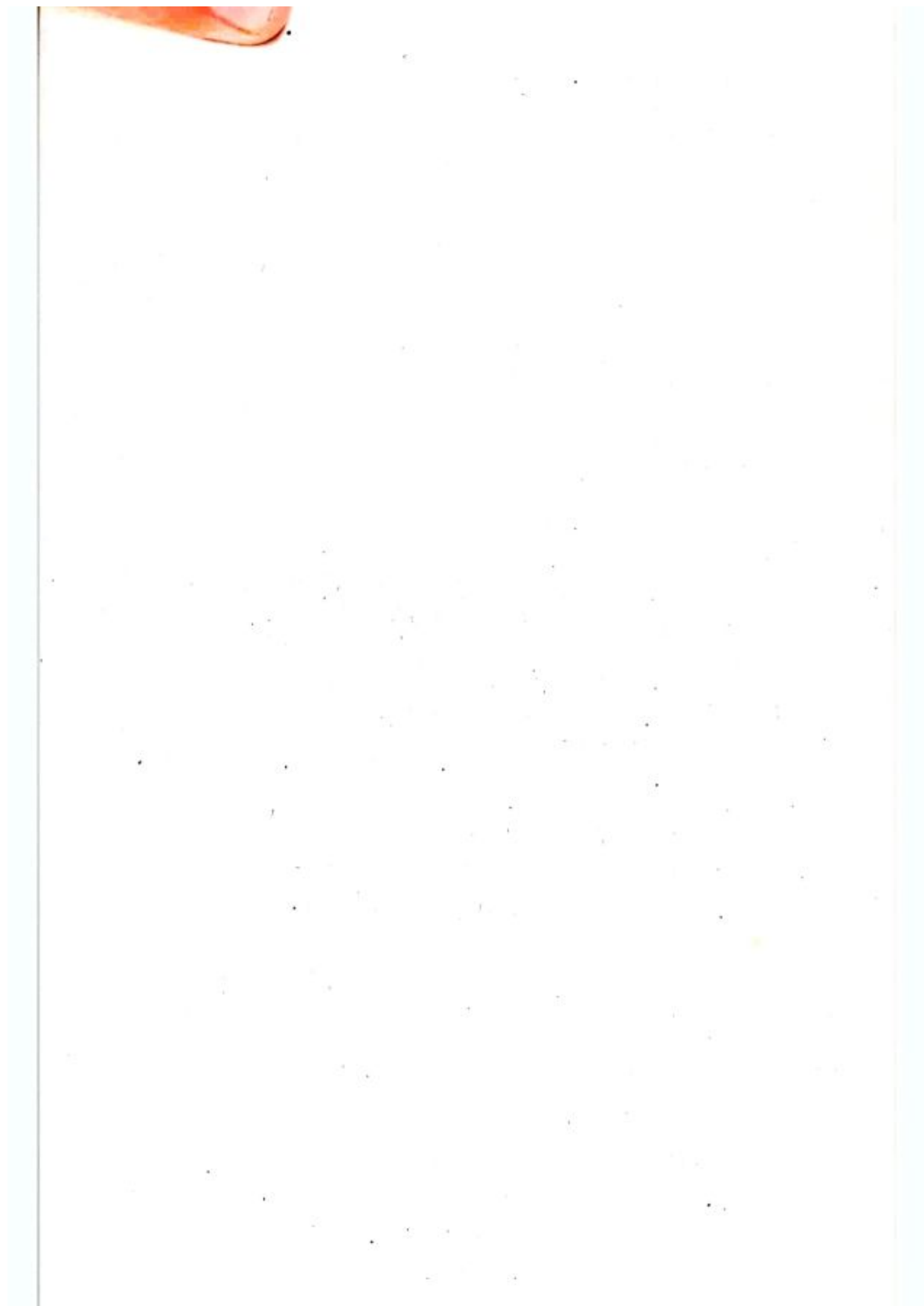
۱۷۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، مابعد نوآبادیات اردو کے تناظر میں، ص ۶

۱۸۔ مولا بخش، ڈاکٹر، جدید ادبی تھیوری اور گوپی چند نارنگ، ۲۰۰۹ء، علی گڑھ، ایجوکیشنل پبلی کیشنز، ص ۱۹۸

۱۹۔ وہاب اشرفی، مابعد جدیدیت مضمرات و ممکنات، ۲۰۰۷ء، اسلام آباد، پورب اکیڈمی، ص ۴۴۷

۲۰ رؤف نیازی، مابعد جدیدیت "تاریخ و تنقید"، ۲۰۰۲ء، کراچی، مطبوعات نیازیہ، ص ۱۱۰

باب اول

نظریہ

فصل اول

کولونیل آئیڈیالوجی اور اس کی بنیادیں

ڈاکٹر مبارک علی

ایس۔ایچ۔الاتاس نے کارل من ہائم (Karl Manuheim) کے خیالات کو اخذ کرتے ہوئے آئیڈیا لوجی کی تعریف اس طرح سے کی ہے کہ یہ خیالات وافکار اور عقائد کا وہ نظام ہے جو ایک خاص سیاسی، سماجی اور معاشی نظام کو صحیح اور درست تسلیم کرتا ہے۔ ساتھ ہی وہ ان خیالات وعقائد کی مخالفت کرتا ہے کہ جو اس سے متضاد ہوں۔ آئیڈیالوجی اپنے بنیادی نظریات کو پس پردہ رکھتی ہے اور ایسے منصوبوں کو سامنے لاتی ہے کہ جو بظاہر غیر جانبدار معلوم ہوتے ہیں، مگر در پردہ وہ اس کے بنیادی مقاصد کی تکمیل چاہتے ہیں۔ مزید برآں اس میں مطلق العنانیت ہوتی ہے کہ جس کی وجہ سے وہ دوسرے خیالات کو برداشت نہیں کرتی ہے۔ چونکہ فکری طور پر یہ محدود دائرے میں ہوتی ہے، اس لیے یہ ایک خاص جماعت اور گروپ کے مفادات کو پورا کرتی ہے، جب یہ اقتدار میں آتی ہے تو اس صورت میں اپنے ماننے والوں، اور ان لوگوں پر کہ جن پر اس کا تسلط ہو۔ ان میں ایک جھوٹا شعور پیدا کرتی ہے۔ خود کو درست اور صحیح ثابت کرنے کی غرض سے یہ سائنس، تاریخ اور دوسرے علوم کے خیالات وافکار کو مسخ کر کے پیش کرتی ہے۔ (۱)

اس کو ذہن میں رکھتے ہوئے، جب ہم کولونیل آئیڈیالوجی کی تشکیل کے پس منظر کو دیکھتے ہیں، تو ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ نئے سمندری راستوں کی دریافت، نئی دنیا تک پہنچ، اور ریناساں کے بعد سے نئے خیالات وافکار کی تخلیق، اس کی تعمیر میں شامل ہے۔ جے تندر بجاج نے اپنے مضمون، ''بیکن، جدید سائنس کا پہلا مفکر'' میں کولونیل آئیڈیالوجی کی تشکیل کے پہلے مرحلہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کے فلسفہ کا سب سے زیادہ اثر یہ ہوا کہ، اس نے علم کو خیر وشر سے آزاد کر دیا، علم کا مقصد طاقت کا حصول اور دوسروں پر تسلط حاصل کرنا تھا۔ اس طرح اس نے عیسائیت کی رحم دلی اور محبت کی افادیت اور طاقت کے تصور میں بدل دیا۔ اس کے نزدیک طاقت کے نزدیک اچھائی اور برائی کا کوئی فرق نہیں، بلکہ اس کا اولین مقصد حصول دولت واقتدار ہے لہٰذا وہ حکمرانوں کو مشورہ دیتا ہے کہ طاقت واقتدار کے حصول کی خاطر نالج پر کنٹرول کریں، کیونکہ جب تک ریاست کا اس پر کنٹرول رہے گا، اس وقت تک اقتدار بھی محفوظ رہے گا۔

طاقت کے بارے میں بیکن کا تصور ہے کہ اس کا اولین مقصد فطرت پر قابو پانا ہونا چاہیے، اس سلسلہ میں لوگوں پر تسلط بھی شامل ہو جاتا ہے، کیونکہ لوگ بھی فطرت کا ایک حصہ ہوتے ہیں، اس طرح اس میں اقوام پر تسلط بھی شامل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا طاقت کو نہ صرف فطری ذرائع کے استحصال میں استعمال کرنا چاہیے، بلکہ اس کے ذریعہ دوسری اقوام کو بھی غلام بنا کر انہیں اپنے مفادات کے لیے کام میں لانا چاہیے۔ (۲)

کولونیل آئیڈیالوجی کی مرحلہ وار تشکیل کے عمل میں، اس کے حامی اپنے نظریہ کی سچائی پر کامل یقین رکھتے تھے، اس لیے ان میں تشدد کے جذبات پوری طرح سے کارفرما ہو جاتے تھے۔ وہ ان تمام عناصر کو تباہ و برباد کرنا چاہتے تھے کہ جو ان کی راہ میں رکاوٹ تھے۔ اس شدت کا مظاہرہ ہم یورپی تسلط شدہ کالونیز میں دیکھتے ہیں کہ جہاں انھوں نے ہر مخالفت اور بغاوت کو تشدد اور سختی کے ساتھ کچل دیا تھا۔

اٹھارہویں صدی میں یورپ میں صنعتی انقلاب، سیاسی اور سماجی تبدیلیوں نے اس میں ایک نیا اعتماد پیدا کیا۔ یورپی ترقی کو انھوں نے بطور ''معجزہ'' کے لیا، کہ جس میں ایک جانب الٰہی رضامندی اور برکت شامل تھی، تو دوسری جانب یورپی اقوام کے کردار کی خصوصیات کہ جن کی وجہ سے وہ دوسری اقوام کے مقابلہ میں ترقی کر رہے تھے۔ اس لیے ترقی کا نظریہ تاریخ میں اس عمل کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ جس میں قومیں بغیر کسی رکاوٹ کے برابر آگے کی جانب چلی جاتی ہیں۔ یہ سیدھی لکیر (Linear) والا نقطۂ نظر، اس سے مختلف تھا کہ جس میں قومیں ایک سرکل میں گردش کرتی تھیں اور اس سے باہر نکلنے کے لیے ان کے پاس کوئی راستہ نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا ترقی کے اس نظریہ کی بنیاد ''الٰہی مشن'' اور ''تہذیبی برتری'' پر تھی۔ اس الٰہی مشن کی کامیابی وہ ان نشانات سے سمجھتے تھے کہ جو فتوحات کے ذریعہ انہیں مل رہے تھے۔ اس لیے جب اہل برطانیہ نے ہندوستان میں مسلسل کامیابیاں حاصل کیں، تو ان میں انہیں خدا کی رضا شامل نظر آئی، رچرڈ کانگریو (Richard Congreve) جو بشپ آف آکسفورڈ تھا، اس نے اس کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ ''خدا نے ہندوستان کو ہمیں عطا کیا ہے تاکہ ہم اسے اپنے تسلط میں رکھیں۔ لہٰذا یہ ہمارا کام نہیں کہ اس فرض سے دستبردار ہو جائیں۔'' (۳)

۱۸۷۷ء میں دہلی میں دربار سے خطاب کرتے ہوئے ''گورنر جنرل اور وائسرائے لارڈ لٹن (Lytten) نے کہا کہ ہندوستان میں برطانیہ کی کامیابی مشیت ایزدی کے مطابق ہے۔ یہ الٰہی خواہش اور مرضی تھی کہ جس نے ہندوستان کو ان عظیم حکمرانوں کے نالائق جانشینوں سے چھین لیا کہ جنھوں نے اس ملک کے امن و امان اور خوش حالی کو برباد کر دیا تھا۔ تیمور کے جانشین ہندوستان کی ترقی میں ناکام رہے، لہٰذا اس ملک کا اقتدار خدا نے اہل برطانیہ کو دیا ہے تاکہ وہ یہاں امن و امان قائم کر کے اسے خوش حال بنائیں۔ (۴)

کولونیل ازم کا دوسرا مشن تہذیبی تھا۔ مہذب اور غیر متمدن و وحشی کے درمیان فرق کو اہل برطانیہ نے آرٹ

لینڈ پر قبضہ کے بعد اختیار کیا، تا کہ اس کی بنیاد پر وہ اس پر حکومت کرسکیں۔ کیونکہ ایک مرتبہ جب کسی قوم کو غیر متمدن یا انسانیت سے گراہوا ثابت کر دیا جائے تو پھر یہ مہذب اقوام کا حق ہو جاتا ہے کہ اس پر حکومت کریں اور ان کی تربیت کریں۔ بعد میں اس نظریہ کا اہل یورپ اور خصوصیت سے برطانیہ نے امریکہ افریقہ، اور ہندوستان پر اطلاق کیا۔ تہذیبی مشن میں ہم کولونیل طاقت اور مفتوح کے درمیان اس فرق کو اور کئی طرح سے دیکھتے ہیں: مثلاً ترقی شدہ و پس ماندہ، ایماندار و بے ایمان، محنتی و سست وغیرہ۔ یورپی اقوام، خود کو دوسری قوموں کے مقابلہ میں زیادہ ترقی یافتہ اور باصلاحیت سمجھ رہی تھیں۔ اس لیے ان کی دلیل تھی کہ وہ سیاسی و معاشی تسلط کے ذریعہ دوسری قوموں کو نہ صرف مہذب بنائیں گی، بلکہ ان کے ذرائع کو استعمال کر کے انہیں خوش حالی بھی دیں گی۔ اس دلیل کے مطابق جو قومیں اس قابل نہیں کہ اپنے ذرائع کا استعمال کرسکیں۔ ان کا یہ حق نہیں رہتا کہ وہ ان کی ملکیت کا دعویٰ کریں۔ یہ ان اقوام کی ذمہ داری ہے کہ وہ جو مہذب، ترقی یافتہ اور باصلاحیت ہیں وہ ان ذرائع کو استعمال کر کے انسانیت کی خدمت کریں۔ اس دلیل کو آگے بڑھاتے ہوئے ان کا کہنا تھا کہ وہ قومیں جنھوں نے مشینیں ایجاد کی ہیں، ٹیکنالوجی کو آگے بڑھایا ہے، وہی ان کے استعمال کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ پس ماندہ اقوام ان پیچیدہ مشینوں اور ترقی یافتہ ٹیکنالوجی کے استعمال سے ناواقف ہوتی ہیں۔ اس لیے انہیں اس سے دور رہنا چاہیے اور یورپی اقوام کو یہ حق دینا چاہیے کہ وہ ان کے استعمال سے، ان کے ملک کے ذرائع کو دریافت کریں اور پھر ان کا استعمال کریں۔ (۵) اہل برطانیہ دوسری یورپی اقوام کے مقابلہ میں خود کو اور زیادہ مہذب سمجھتے تھے۔ اس لیے جب ان کی امپائر میں پھیلاؤ آیا، تو ان کا یہ تہذیبی مشن کالونیل آئیڈیالوجی کی بنیاد بن گیا۔

۱۸۲۸ء میں ہیس کی سن (Huskisson) نے کہا تھا کہ:

> ''انگلستان ایک محدود علاقہ میں رہنا پسند نہیں کرسکتا ہے...... ہم نے دنیا کے ہر حصہ میں آزادی، تہذیب اور عیسائیت کے بیج بو دیئے ہیں۔ دنیا کے ہر حصہ میں ہم اس زبان، آزاد اداروں اور قانون کے نظام کو لے گئے ہیں کہ جو اس ملک میں موجود ہیں۔ دنیا کے ہر علاقے میں ہماری موجودگی کی وجہ سے ترقی اور خوش حالی میں اضافہ ہو رہا ہے...... ہم اس پرانی دنیا کے سب سے اولین خوش نصیب لوگوں میں سے ہیں۔ لہٰذا ہمیں اپنی شان و شوکت اور عظمت کے حصول پر خوش ہونا چاہیے، جو خوش حالی اور مسرت ہمارے پاس ہے، ہمیں اسے دوسری اقوام کو بھی دینا چاہیے، جو کہ رشتہ، عادات اور جذبات میں ہم سے تعلق رکھتی ہیں۔'' (۶)

خاص بات یہ ہے کہ اس میں مفتوح اقوام شامل ہیں اس لیے کولونیل آئیڈیالوجی کے تہذیبی مشن کے اہم عناصر یہ تھے: کہ کالونی کے سرمایہ اور ذرائع پر کنٹرول کرنا، سیاسی اقتدار کو حاصل کرنا کالونی میں سائنس اور

ٹیکنالوجی کا کم سے کم استعمال کرنا اور اس کی تجارت پر اپنی اجارہ داری کو مضبوط کرنا۔ لہٰذا ان کا خیال تھا کہ مہذب قوموں کی نگرانی میں رہتے ہوئے پس ماندہ قومیں خود کو بہتر بنا سکتی ہیں۔

ہندوستان میں جو برطانوی منتظمین آئے تھے، وہ پبلک اسکولوں کے تعلیم یافتہ تھے، کہ جہاں ان کا آئیڈیل رومن امپائر تھی: اس کی تاریخ، اور اس کے کارنامے پڑھنے کے بعد وہ برطانوی امپائر کو بھی اسی ماڈل پر تشکیل کرنا چاہتے تھے۔ اس ماڈل میں حکمراں طبقوں اور شکست خوردہ اقوام کے درمیان زبردست فرق تھا۔ اقتدار کا ذریعہ فوجی طاقت وقوت اور تشدد پر تھا۔ اس وجہ سے ان میں برتری، فعالیت اور عظمت کا احساس تھا۔ جب کہ اہل ہندوستان ان کے لیے کم تر مخلوق تھے۔ اس ذہنیت نے انہیں کالونی اور اس کے لوگوں کے بارے میں منفی جذبات پیدا کرنے میں مدد دی۔ مثلاً اہل برطانیہ کے نزدیک اہل ہندوستان کا مذہب توہمات کا مجموعہ اور ادب لغویات کا مرقع تھا۔

مہذب بنانے کے عمل جو کارروائی ہوئی، اس نے اہل ہندوستان کا فطرت سے رشتہ توڑ دیا، ان کی زراعت اور فصلوں کی پیداوار کو تبدیل کر دیا، کلچر کے تنوع کو ختم کر کے یکسانیت کو پیدا کیا گیا۔ نالج کے بارے میں یہ کہا گیا کہ صرف یورپی نالج مفید ہے، جب کہ مقامی نالج اور اس کی مختلف قسموں کو ختم کر دیا گیا۔ مقامی ٹیکنالوجی کو نظر انداز کر کے یورپی ٹیکنالوجی کو رائج کیا گیا، جس کی وجہ سے کالونی ہر پہلو میں ان کے زیر تسلط آ گئی۔ (۷)

الاتاس نے کولونیل آئیڈیالوجی کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یورپ میں جب صنعتی انقلاب آیا تو اس کی وجہ سے وہاں سے فیوڈل ازم کا خاتمہ ہو گیا، مگر کالونیز میں انھوں نے فیوڈل ازم کو برقرار رکھا۔ یورپی معاشرہ میں امیر وغریب کا طبقاتی فرق تھا، مگر کالونیز میں سب یورپی ایک ہو جاتے تھے۔ یورپ میں صنعتی عمل کے ذریعہ فیکٹریاں قائم کی گئیں، مگر کالونیز میں نہیں، اس کے برعکس یہاں پر ایسی فصلوں کو روشناس کرایا گیا کہ جو ان کی صنعت کے لیے خام مال کا کام دیں، چونکہ کالونیز میں صنعتی ترقی نہیں ہوئی اس لیے سائنس اور ٹیکنالوجی میں بھی یہ پس ماندہ رہیں۔ (۸)

ہندوستان اور کولونیل آئیڈیالوجی

ہندوستان میں اہل برطانیہ کا جیسے جیسے سیاسی اقتدار قائم ہوتا چلا گیا، اسی طرح سے کولونیل آئیڈیالوجی کی تشکیل بھی عمل میں آتی رہی۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے ابتدائی دور کو ''مشرقی دور'' کہا جا سکتا ہے، کیونکہ یہ وہ زمانہ تھا کہ جب کمپنی ہندوستان میں اس وقت اپنا اقتدار برقرار رکھ سکتی تھی جب کہ اسے ہندوستانی کلچر سے واقفیت ہو۔ وارن ہسٹنگز (۱۷۸۳ء۔۱۷۷۴ء) تک یہ رجحان رہا۔ اسی دور میں رائل ایشیاٹک سوسائٹی (۱۷۸۴ء) قائم ہوئی اور برطانوی مستشرقین نے ہندوستان کے ماضی کی دریافت اور شناخت میں پورا پورا حصہ لیا، کیونکہ کولونیل

آئیڈیالوجی میں نالج یا علم کے ذریعہ رعایا پر کنٹرول کرنا اس کا ایک اہم حصہ تھا۔ لہٰذا ہندوستان کی تاریخ، اور کلچر کے بارے میں معلومات اکٹھی کی گئیں، ان کا انتخاب کیا گیا، اور پھر ان معلومات کو سیاسی طور پر استعمال کیا گیا۔ ہندوستانی معاشرے کو پس ماندہ اور روایتی ثابت کیا گیا تا کہ اس کی کولونیل مفادات کے تحت تشکیل کی جا سکے۔ اس لیے معاشرے میں قدیم و جدید کے درمیان ایک کش مکش کو پورا کیا گیا، علم کے ذریعہ معاشرہ کو کنٹرول کرنے کی غرض سے نہ صرف مقامی زبانوں کو سیکھا گیا تا کہ مقامی لوگوں پر انحصار نہ رہے اور کمپنی کے منتظمین آزادانہ طور پر معاشرہ اور لوگوں تک رسائی حاصل کر سکیں، اس غرض سے زبانوں کی گرائمر کی تشکیل دی گئی اور ان کے رسم الخط بھی بنائے گئے۔ آثار قدیمہ کی دریافت کے بعد ان کی اشیاء کی نمائش کی گئی۔ تا کہ اس ذریعہ تہذیبی عمل کو سمجھا جائے۔ نجی جائیداد کے ادارے کو روشناس کرایا گیا، مردم شماری کا سلسلہ شروع ہوا، ہندوستان کے نقشے بنائے گئے اور زرعی نظام کو اپنے مفادات کے تحت شکل دی گئی۔

ہندوستانی ادب کو دریافت تو کیا گیا، مگر اس کا استعمال مفادات کے تحت کیا گیا۔ مثلاً کالی داس کے ڈراما شکنتلا کو ہندوستانی ادب کا قیمتی ہیرا کیا گیا، مگر اسے نصاب میں شامل نہیں کیا گیا، کیونکہ اس میں ایسی غیر اخلاقی باتیں ہیں کہ طالب علموں کے ذہن کو خراب کرتیں، لہٰذا اس نقطۂ نظر کے تحت مغربی ادب اخلاقی اور مشرقی ادب غیر اخلاقی ہو گیا، جب نصاب کا سوال آیا تو یہ دلیل دی گئی، طالب علموں کا ذہن بدلنے کے لیے ضروری ہے کہ انہیں فارسی ادب سے نفرت دلائی جائے، تا کہ وہ اپنے ماضی پر فخر نہ کریں۔ (۹) آگے چل کر جب انگریزی ادب تعلیمی نصاب کا حصہ ہوا تو، رومی، حافظ، سعدی اور فردوسی کی جگہ، شیکسپیئر، ملٹن، شیلے وغیرہ نے لے لی۔ لہٰذا فارسی ادب، یا ہندوستانی ادب دنیا اور اخلاق کے بارے میں جو نقطۂ نظر پیدا کرتا تھا، اب اس کی جگہ یورپی نقطۂ نظر آ گیا کہ جس کے ذریعہ دنیا اور اس کے معاملات کو دیکھا جانے لگا۔

میکالے کے آتے آتے، تعلیم کے بارے میں کولونیل نقطۂ نظر بدل گیا۔ ۱۸۳۵ء میں اس نے حقارت سے کہا کہ عربی اور فارسی علوم کے لیے صرف ایک شیلف چاہیے۔ اس لیے یورپ نے جو علم پیدا کیا ہے اس کو ایک خاص حد تک، کولونیل مفادات کے تحت پڑھانا چاہیے۔ دلیل یہ تھی کہ مشرقی علوم کی سرپرستی نہیں کی جائے، کیونکہ اس کی وجہ سے ہندوستانی لوگ برطانوی حکومت سے دور ہو جائیں گے، اگر برطانوی نسلیں مشرقی ہو گئیں تو پھر حکمراں طبقوں اور رعایا کا فرق ختم ہو جائے گا۔

ہندوستان اور زوال پذیر معاشرہ

کولونیل آئیڈیالوجی کا ایک اہم عنصر ہندوستانی معاشرہ کے زوال کا نظریہ تھا۔ اٹھارہویں صدی میں جب مغل خاندان انتشار کا شکار ہوا، تو خانہ جنگیوں، سازشوں اور جوڑ توڑ نے حکومت اور اس کے اداروں کو ناکارہ بنا دیا

تو اس کے اثرات معاشرے پر بھی ہوئے۔ اس کے نتیجہ میں مغل ریاست کی مرکزی حیثیت ختم ہوئی، علاقائی طاقتیں ابھریں، صوبائی حکومتیں قائم ہوئیں، تو اس تبدیلی کو اس طرح پیش کیا گیا جیسے ہندوستان اور اس کا معاشرہ ٹوٹ پھوٹ کا شکار تھا۔ لہٰذا انتشار، بے چینی اور عدم تحفظ کے جذبات معاشرہ پر چھائے ہوئے تھے۔ ان حالات میں ایسٹ انڈیا کا اقتدار میں آنا صحیح ثابت ہو جاتا تھا، کیونکہ اس نے ہندوستان کو عدم استحکام سے نکال کر استحکام دیا، خانہ جنگی کی جگہ امن دیا اور انتشار کی جگہ خاندان کی بالادستی دی، اس وجہ سے زوال برطانوی اقتدار کا ایک جواز ہے۔

زوال کو ایک اور نقطۂ نظر سے بھی دیکھا گیا کہ اہل ہندوستان کا تعلق آریہ نسل سے ہے، جو کہ ایک برتر اور پاکیزہ نسل ہے، اہل یورپ کا تعلق بھی اسی نسل سے ہے، اس لحاظ سے دونوں میں یہ قدر مشترک ہے مگر تاریخی عمل نے ہندوستان کی آریہ نسل کو آلودہ کر دیا ہے، یہاں پر مختلف نسلیں اور قومیں آتی رہی ہیں اور آریہ نسل کو آلودہ کر کے اس کی خالصیت کو ختم کرتی رہی ہیں، اس کے نتیجہ میں ہندوستانی آریہ اپنی نسل خوبیاں ختم کر چکے ہیں۔ ان میں اس قدر بگاڑ آ چکا ہے، یہ اس حد تک زوال پذیر ہو چکے ہیں کہ ان کی آلودگی اور خرابی کو اب دور نہیں کیا جا سکتا ہے، یہ اب مستقل طور پر کم تر رہیں گے، اور یورپی نسل اپنی برتری کی بنا پر ان پر حکومت کرے گی۔ (۱۰)

ایک اور نقطۂ نظر میں زوال پر بحث کرتے ہوئے، اس کا اشارہ کیا کہ مسلمان معاشرہ بشمول ہندوستان کے مسلمان مذہبی، سیاسی، سماجی اور معاشی طور پر زوال پذیر ہیں، اسی وجہ سے وسط ایشیا میں روس ان کے ملکوں پر قابض ہو گیا ہے تو ایشیاء افریقہ میں یورپی اقوام نے انہیں شکست دے کر اپنا تابع بنا لیا ہے، اس سے انداز ہوتا کہ ان کی اندرونی تخلیقی توانائی ختم ہو چکی ہے، لہٰذا اس کو جہاں سیاسی اعتبار سے اسی طرح دیکھا گیا کہ ان پر حکومت کرنا اب آسان ہے، وہاں مذہبی طور پر یہ سمجھا گیا کہ اس پس ماندگی اور خستہ حالی کی وجہ سے انہیں عیسائی بنانا بھی آسان ہے۔ اس سلسلہ میں ایورل پاوٗل (Avril Powel) نے جرمن مشنری پمفانڈر کے خیالات کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ انیسویں صدی میں ہندوستان میں مسلمان معاشرے کے بارے میں اس کا خیال تھا کہ، اسلامی ریاستوں کی ایک کمزوری یہ ہے کہ ان کے ہاں باعزت اور ایماندار اشرافیہ طبقہ کمزور ہو گیا ہے، اس وقت تک مغرب میں یہ خیال کیا جاتا تھا کہ طبقہ اعلیٰ معاشرے کی اخلاقی حالت کو بہتر رکھنے کے لیے ضروری ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کی دلیل کے مطابق ہندوستان میں مسلمان اشرافیہ اخلاقی طور پر زوال پذیر ہے، اور خود غرضانہ جذبات و خواہشات نے اسے معاشرے کے لیے برائی کی جڑ بنا دیا ہے۔ (۱۱)

زوال اور کولونیل ازم کی آئیڈیالوجی کا تجزیہ کرتے ہوئے جدید تحقیق میں اس پر روشنی ڈالی گئی ہے کہ ہندوستانی معاشرہ کو زوال شدہ قرار دینے سے اہل برطانیہ اپنی حکومت کا جواز تلاش کر رہے تھے کیونکہ اس دلیل کے تحت ہندوستان اور اس کے حکمراں طبقے ملک میں سیاسی استحکام پیدا کرنے میں ناکام ہو گئے۔ سماجی اور معاشی طور

پر جوافراتفری تھی اس کا کوئی حل ان کے پاس نہیں تھا' اس لیے برطانوی اقتدار نے ایک لحاظ سے اس خلاء کو پورا کیا۔ لیکن تاریخی حقائق اس کے برعکس ہیں' کیونکہ مغل خاندان کے زوال کو پورے ہندوستان کا زوال نہیں قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس وقت جب کہ دہلی کی مرکزی حیثیت کمزور ہو رہی تھی' مغل روایات اور ادارے صوبائی حکومتوں میں ایک تسلسل کے ساتھ جاری تھے۔ اودھ، دکن، بنگال اور دوسری ریاستیں ثقافتی سرگرمیوں میں مصروف تھیں۔ معاشی طور پر ہندوستان مسلسل ترقی کر رہا تھا۔ اس کی تفصیل بیلی نے اپنی کتاب Rulers. Towmsmen and Bazaars(1988) ''حکمراں، شہری اور بازار'' میں تفصیل سے دی ہے۔ مغل امپائر اور اس کے زوال پر آندریا ہنٹ زے Andrea Hintze نے کی کتاب ''مغل امپائر اور اس کا زوال (۱۹۸۸ء) پر تفصیل سے اس کی مختلف تھیوریز پر بحث کی گئی ہے۔ اب ایک نقطہ نظر کے تحت اسے زوال کے بجائے ''مرکزیت کا ٹوٹنا'' (Decentralisation) بھی کہا جا رہا ہے۔

ایسٹ انڈیا کمپنی نے اپنے ابتدائی دور میں مغل سلطنت کی بہت سی روایات اور اداروں کو برقرار رکھا اور انہیں اپنے مقاصد کے لیے استعمال کیا۔ جن میں سے ایک دربار کی رسم ہے۔ برطانوی حکومت نے یہ دربار ۱۸۷۷، ۱۹۰۸ء اور ۱۹۱۱ء میں منعقد کرائے، جن میں اپنے ماتحت راجاؤں، نوابین اور روساء کو مدعو کر کے ان سے اظہار وفاداری کرایا۔ دربار کی اس رسم کو گورنر جنرل، صوبوں کے گورنروں اور برطانوی افسران نے جاری رکھا۔ مغلوں کی رسومات کہ جس میں خلعت دینا، خطابات عطا کرنا، اور وفادار امراء کو مراعات دینا تھا ان سب کو جاری رکھا۔

آریاؤں کے بارے میں جدید تحقیق ہے کہ یہ کوئی ایک نسل نہیں تھی، جیسا کہ ابتدائی دور کے مورخوں اور محققین نے اسے سمجھا اور اس بنیاد پر آریاؤں کی نسلی برتری کا مفروضہ قائم کیا۔ اس کے لفظی معنی ''شریف'' کے ہیں مگر جو گروپس ہندوستان میں آئے ان کا تعلق مختلف اتھنک طبقوں سے تھا۔ مزید برآں اب کسی بھی شکل کی خالصیت اور پاکیزہ کا دعویٰ کرنا ایک فریب ہے، کیونکہ ہر نسل ملاپ و اشتراک کے بعد اپنی خالصیت کو کھو چکی ہے۔ ہندوستان کی تاریخ میں مختلف اقوام آئیں، مگر یہ صرف ہندوستان کی تاریخ ہی میں نہیں ہوا، بلکہ دنیا کے ہر ملک میں باہر کی قومیں بطور فاتح اور بطور مہاجر کے آئیں، اور اس کے اشتراک اور ملاپ سے معاشروں کو توانا کیا، کمزور نہیں کیا۔

مشرقی مطلق العنانیت

کولونیل آئیڈیالوجی میں مشرقی مطلق العنانیت (Oriental Despotism) کا نظریہ اہم رہا ہے۔ اس کے تحت مشرق میں حکومت کا طریقہ کار یہ تھا کہ رعایا پر سختی، جبر اور تشدد کے ذریعہ حکومت کی جائے، یہ اس لیے ضروری تھا کیونکہ ان ملکوں میں ریاست کے ادارے جیسے قوانین، نجی جائیداد اور عوامی حقوق کا کوئی تصور نہیں تھا۔

لہٰذا ہندوستان کی تاریخ کو بھی اس نقطۂ نظر سے دیکھا گیا، ہندوستان میں مسلمان حکمرانوں کی تاریخ کو ظالم اور جابر حکمرانوں کی تاریخ کے طور پر پیش کیا کہ انھوں نے تلوار اور طاقت کے ذریعہ حکومت کی اور ہندوؤں کو اپنا غلام بنائے رکھا۔ ایلیٹ نے اپنی کتاب ''ہندوستان کی تاریخ، ہندوستان کے مورخوں کی زبانی'' میں فارسی ماخذوں سے ایسے اقتباسات کو پیش کیا ہے کہ جن سے یہ تاثر ملتا ہے کہ ان کے عہد میں کوئی نظام نہیں تھا اور حکومت کا طریقہ جبر اور تشدد کے ذریعہ تھا۔

اس لیے جب یہ سوال آیا کہ برطانوی حکومت کو بھی اسی طریقہ سے حکومت کرنی چاہیے؟ تو جیمس اسٹوارٹ مل (James S. Mill) نے دلیل دی کہ غیر متمدن لوگوں پر حکومت کے لیے مطلق العنانیت ضروری ہے، لیکن اس کا مطمع نظر حالات کو سدھارنا ہونا چاہیے۔ [۱۲] میکالے بھی اس کی حمایت کرتا ہے، مگر ساتھ ہی یہ کہتا ہے کہ مطلق العنانیت کو سرپرستانہ ہونا چاہیے۔ اس کے کہنے کے مطابق برطانیہ کو ایک اچھی حکومت کا قیام تو ضرور کرنا چاہیے، مگر ان اداروں کو روشناس نہیں کرانا چاہیے کہ جو انگلستان میں قائم ہیں۔ [۱۳] اس کا مطلب یہ تھا کہ جمہوری ادارے انگلستان جیسے تہذیب یافتہ ملک میں ہونے چاہئیں۔ مگر ہندوستان جیسا پس ماندہ ملک جمہوری اداروں کے بجائے مطلق العنانیت چاہتا ہے۔

ہندوستان پر حکومت کے حق کو ثابت کرتے ہوئے جو دلائل دیئے گئے، ان میں سے ایک دلیل تو یہ تھی کہ ہندوستان میں آریاؤں سے لے کر، موجودہ دور تک ان لوگوں نے حکومت کی ہے کہ جو باہر سے آئے اور ہندوستان کو فتح کیا، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اہل ہندوستان کو حکومت کا فن نہیں آتا، ان پر ہمیشہ غیر ملکیوں کی حکومت رہی ہے۔ اس عمل میں وہ نااہل اور ناکارہ ہوگئے ہیں اس لیے انہیں سرپرستی کی ضرورت ہے۔ لہٰذا ہندوستان میں انگریزوں کی حکومت تاریخ کا ایک تسلسل ہے۔ جس طرح سے ترک، افغان اور مغل آئے اسی طرح وہ فاتح بن کر آئے ہیں۔ بحیثیت فاتح کے ان کا یہ حق ہوگیا ہے کہ وہ ہندوستان پر حکومت کریں۔ فتح کے اس حق نے انہیں ملک پر قبضہ کا حق دے دیا ہے۔

ایک اور دلیل میں یہ کہا گیا کہ چونکہ اہل ہندوستان اور اہل یورپ کا تعلق آریہ نسل سے ہے، لہٰذا نسلی طور پر وہ ایک دوسرے کے رشتہ دار ہیں، اس لحاظ سے برطانیہ کی حکومت آریہ نسل کی حکومت کے تسلسل کا ایک حصہ ہے۔ بی۔ ہیول (B. Havell) کی کتاب ہسٹری آف آرین رول ان انڈیا'' میں اس دلیل کو پیش کیا گیا ہے۔ مگر یورپی آریہ ہونے کی حیثیت سے وہ اہل ہندوستان کے مقابلہ میں برتر اور افضل ہیں۔

جامد تاریخ کا نظریہ

ہیگل نے ۱۸۳۰ء میں تاریخ پر لیکچر دیتے ہوئے ہندوستان کے بارے میں کہا تھا کہ ہندوستان کی کوئی تاریخ

نہیں ہے۔ اس سے اس کا مطلب یہ تھا کہ تاریخ حکمران خاندانوں کی ہے، جنگ و جدل کی ہے، مگر خیالات و افکار کی تخلیق کی تاریخ نہیں ہے۔ جب تاریخ نویسی میں ''یورپی مرکزیت'' کا نقطۂ نظر مقبول ہوا تو اس بات کو بار بار دہرایا گیا، کیونکہ یہ یورپ، ایشیاء اور افریقہ کے درمیان ایک فرق کو قائم کرتا تھا۔ افریقہ کو تاریک براعظم کہہ کر اس کو تو بالکل ہی تاریخ سے خارج کر دیا تھا، اس کا مطلب تھا کہ یورپ وہ براعظم تھا کہ جہاں خیالات و افکار تخلیق ہو رہے تھے اور تہذیب نشو و نما پا رہی تھی۔ اس لیے دوسری تہذیبوں سے انکار مغرب کی برتری کے لیے ضروری تھا۔

ہندوستان کی تاریخ کے بارے میں جب یہ کہا گیا کہ یہ ایک جگہ ٹھہری ہوئی ہے، تو اس کی دلیل یہ دی گئی کہ ہندوستانی معاشرہ صدیوں سے ذات پات میں اسی طرح سے تقسیم ہے کہ ان میں کسی قسم کی تبدیلی ناممکن ہے، لہٰذا ہر ذات اپنی جگہ پر جامد ہے، یہ متحرک نہیں ہے۔ جن ذاتوں کا تعلق مختلف پیشوں سے ہے وہ انہیں میں مصروف ہیں، یہ تاریخ کا گردش والا نظریہ تھا کہ جس میں اہل ہندوستان محوِ گردش تھے اور جس سے باہر نکلنے کا یا نجات کا کوئی راستہ نہیں تھا۔

ذات پات کے ساتھ ساتھ، دوسری صورت میں ہندوستان مختلف قبائل کا مجموعہ تھا۔ مذہبی طور پر یہ ہندوؤں، مسلمانوں، سکھوں وغیرہ میں بٹے ہوئے تھے۔ علاقائی طور پر بنگالی، سندھی اور گجراتی وغیرہ تھے۔ لہٰذا ہندوستان کئی یونٹوں میں تقسیم ہوا ہوا تھا، جو ایک دوسرے سے رابطہ اور تعلق نہیں رکھتے تھے۔ اس علیحدگی نے ان کی توانائی کو ختم کر دیا تھا اور وہ اس قابل نہیں رہے تھے کہ تاریخ کی تشکیل کر سکیں۔

تاریخ کے جامد ہونے کے بارے میں ایک دلیل یہ بھی تھی کہ ہندوستان گاؤں ''چھوٹی ریپبلک'' کی مانند تھا کہ جہاں ضرورت کی ہر چیز دستیاب ہو جاتی ہے۔ لہٰذا حکمران خاندان بدلتے ہیں، جنگیں ہوتی ہیں مگر گاؤں والے ان تبدیلیوں سے بےخبر اپنے روایتی ماحول میں صدیوں سے ایک جیسی حالت میں رہ رہے ہیں۔ اس لیے ہندوستان کی تاریخ کو سمجھنے کے بارے میں یہ کہا گیا کہ ہندوستان کی موجودہ تاریخ (یعنی ۱۹ صدی کا ہندوستان) یورپ کا ماضی ہے۔ اس لیے ہندوستان کی اہم عصر تاریخ کو سمجھنے کے لیے یورپ کے عہد وسطیٰ کی تاریخ کا مطالعہ ضروری ہے، کیونکہ ہندوستان فیوڈل دور میں ہے، اور اس لحاظ سے ایک جگہ ٹھہرا ہوا ہے۔

جامد تاریخ کے اس نظریہ کو جدید تحقیق نے غلط ثابت کر دیا، عرفان حبیب نے عہد سلاطین میں ہونے والی ان سماجی تبدیلیوں کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جو نئی ٹیکنالوجی کی وجہ سے آئیں، یہ ٹیکنالوجی ترک وسط ایشیاء سے اپنے ساتھ لائے تھے۔ انھوں نے ہندوستان کے معاشرے میں ذات پات اور درجہ بندی کے حساب سے تبدیلیاں کیں۔ اس وجہ سے ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی میں اس پر افسوس کرتا نظر آتا ہے کہ کمین اور کم اصل لوگ دولت مند ہو گئے ہیں، اور سماجی طور پر باعزت مقام حاصل کر رہے ہیں۔ اس وجہ سے وہ حکمرانوں کو مشورہ دیتا ہے

کہ انہیں اعلیٰ عہدوں پر فائز نہیں کیا جائے۔ چاہے یہ کسی قدر باصلاحیت اور قابل ہی کیوں نہ ہوں۔

وانینا نے اپنی کتاب ''ہندوستان میں افکار اور معاشرہ: سولہویں صدی سے اٹھارہویں صدی تک'' Ideas and Society in India: Sixteen Century to Eighteen Century میں تفصیل سے خیالات و افکار اور سماجی و سیاسی تبدیلیوں کی جانب اشارہ کیا ہے کہ جو سولہویں سے اٹھارہویں صدیوں تک ہندوستان میں ہو رہی تھیں۔ ان میں خصوصیت سے اکبر کے عہد میں ہونے والی تبدیلیاں، بھگتی تحریک، صوفیاء کے سلسلے، شعراء کا ادبی سرمایہ اٹھارہویں صدی میں مغل خاندان اور اس کے زوال کا تجزیہ، یہ سب شامل ہیں۔ اکبر کے زمانہ میں جو سماجی تبدیلی آئی تھی، اس کا اندازہ ابوالفضل کی اس تقسیم سے ہوتا ہے کہ جس کے تحت اس نے معاشرہ کو تقسیم کیا ہے۔ یہ ترتیب اس طرح سے ہے: جنگ جو' دست کار و تاجر' مفکر' حکیم' ریاضی داں' اور کاشتکار۔ اس درجہ بندی میں دست کار اور تاجر دوسرے نمبر پر ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ تجارت کی وجہ سے معاشرہ میں ان کا سماجی رتبہ بڑھ گیا تھا۔ (۱۴) اکبر کے دربار میں مذہبی بحث و مباحثہ' سنسکرت کی کتابوں کے فارسی میں ترجمے' اور تقلید کے بجائے عقلیت پر زور ان سب عوامل سے ظاہر ہوتا ہے کہ ذہنی طور پر معاشرہ کس قدر آگے بڑھ رہا تھا۔

اٹھارہویں صدی میں ہندوستان سیاسی اور سماجی طور پر ایک نئے شعور سے آگاہ ہوا۔ اس عہد میں اردو ادب کا عروج ہوتا ہے' لیکن یہ شاعری عہد زوال کی عکاسی نہیں کرتی ہے' اس میں معاشرتی شعور اور ذہنی پختگی پوری طرح سے جھلکتی ہے۔

کولونیل عہد میں ہندوستان کی ماضی کی تاریخ جو اب تک گمنام تھی وہ بھی سامنے آئی' اشوک کے عہد کی معلومات' اس کے دور کے کتبات' گندھارا تہذیب اور اس کا یونانیوں سے رشتہ و تعلق ہیون سانگ اور فاھیان کے سفرناموں سے چین سے روابط کے بارے میں معلومات' ۱۸۱۹ میں اجنتا کے غاروں کی دریافت' ۱۹۲۰ میں ہڑپہ اور موہنجوداڑو کی کھدائی' اس نے ہندوستان کی تاریخ کے سلسلہ کو اور آگے بڑھایا۔ جدید دور میں کوسمبی اور رومیلا تھاپر نے قدیم ہندوستان کی تاریخ کی تشکیل کر کے اس کے بہت سے مخفی پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہندوستان میں تاریخی عمل اپنی تمام سرگرمیوں اور تبدیلیوں کے ساتھ جاری تھا' یہ ایک جگہ ٹھہرا ہوا یا جامد نہیں تھا۔

سست اور کاہل کا تصور

کولونیل آئیڈیالوجی کا ایک اہم عنصر یورپی نسلی برتری کا تھا۔ اس کے تحت مقامی لوگ نہ صرف ذہنی طور پر کم تر ہوتے ہیں۔ بلکہ سست و کاہل بھی ہوتے تھے۔ ایس۔ ایچ۔ الاتاس نے اپنی کتاب ''سست و کاہل مقامی لوگوں کی متھ'' (The Myth of the Lazy Native) میں ملایا اور فلپائن کے حوالہ سے اس کا تجزیہ کیا ہے۔ اس کی تحقیق کے مطابق مقامی لوگوں کے بارے میں سستی و کاہلی کا نظریہ اول اول سیاحوں' مشنریوں' تاجروں' اور

کولونیل منتظمین نے دیا۔ اس تصور سے وہ اپنے لوگوں کو متاثر کرنا چاہتے تھے' ابتداء میں اس کا تعلق مقامی لوگوں سے نہیں تھا۔ لیکن جب یورپی طاقتیں اقتدار میں آ گئیں' تو اب یہ ان کی پالیسی کا ایک اہم حصہ تھا کہ مقامی لوگوں کو ذلت وحقارت سے دیکھیں' انہیں ڈر تھا کہ مقامی لوگ ان کے خلاف بغاوت نہ کر دیں۔ لہٰذا اس کے پس منظر میں نسلی برتری اور کمتری کے جذبات کام کر رہے تھے۔ فلپائن کے سلسلہ میں ۱۸۴۲ء میں ایک رپورٹ میں کہا گیا کہ "یہ ضروری ہے کہ مقامی لوگوں کے فخر اور اعتماد کو کچل دیا جائے۔ تاکہ تمام حالات میں وہ خود کو اہل ہسپانیہ سے کم تر سمجھیں' اور کسی بھی طور پر خود کو ان کے برابر نہ گردانیں۔" الاتاس نے انیسویں صدی محنت کے تصور کے پس منظر میں سستی کے بارے میں لکھا ہے کہ "سستی اس حالت کو کہا گیا کہ جب کام سے لگاؤ نہ ہو، کام کی خواہش نہ ہو، کام کے دوران کسی توانائی کا اظہار نہ ہو، کام کے عوض کیا نتیجہ نکلتا ہے، اس کی پرواہ نہ ہو۔ کولونیل حکومتوں نے مقامی لوگوں کو اس وقت سست اور کاہل کہنا شروع کیا کہ جب انھوں نے ان کی پیداواری نظام کا حصہ بننے سے انکار کر دیا۔ مقام لوگوں کے لیے کام کی خواہش اس وقت ختم ہوگئی کہ جب تمام عہدے کولونیل سے متعلق اشرافیہ کو دے دیئے گئے، اور ان کے لیے آگے بڑھنے اور ترقی کے امکانات ختم ہوگئے، اس صورت حال میں وہ سماجی طور پر بہت پیچھے رہ گئے اور کام سے ان کی دلچسپی ختم ہوگئی۔ ان کی سستی اور کاہلی کو بطور مزاحمتی ہتھیار کے بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ (۱۵)

مقامی لوگوں کے سست اور کاہل ہونے کی متھ ہندوستان میں بھی تھی۔ اس کو کبھی آب و ہوا اور فطری ماحول سے منسوب کیا جاتا تھا کہ جو لوگوں کو سست و کاہل رکھتا تھا۔ کبھی یہ دلیل دی جاتی تھی کہ سیاسی وسماجی اثرات نے اہل ہندوستان کو غلامی کا عادی بنا دیا ہے۔ اس لیے انہیں سرپرستی اور نگرانی کی ضرورت ہے۔ ہندوستان کے گورنر جنرل کارنوالس نے تو یہ اعلان کر دیا تھا کہ ہر ہندوستانی بدعنوان ہے۔ نسلی برتری کا یہ نظریہ اور مقامی لوگوں کو غیر انسانی بنانے کا یہ عمل کولونیل تسلط کو قائم رکھنے کے لیے ضروری تھا۔

کولونیل آئیڈلوجی کے ذریعہ اہل برطانیہ نے ہندوستان پر نہ صرف اپنا سیاسی تسلط قائم کیا، بلکہ معاشی اور سماجی طور پر بھی ہندوستان اور اس کے معاشرہ کو اپنے دائرہ اثر میں لے لیا۔ اس سلسلہ میں آئیڈیالوجی کے دو اہم طریقوں کو استعمال کیا گیا: ایک طاقت وتشدد کو اور دوسرا علم یا نالج کو تاکہ اس کے ذریعہ ہندوستان کے بارے میں معلومات اکٹھی کی جائیں، اور پھر اس نالج کا تسلط کے لیے استعمال کیا جائے۔ اس سلسلہ میں دو نقطہ ہائے نظر تھے: ایک میں ہندوستان کو مختلف کمیونٹیز میں تقسیم کر دیا گیا، تاکہ ان کے راہنماؤں کے ذریعہ لوگوں پر کنٹرول کیا جائے۔ دوسرے طریقہ میں، ہندوستان کو فیوڈل معاشرہ تسلیم کرتے ہوئے، مقامی امراء کے طبقے کے تعاون کو حاصل کیا گیا، تاکہ وہ اپنی رعایا کو مطیع وفرماں بردار بنانے میں ان کا ساتھ دیں (۱۶)

۱۸۵۷ء کے ہندوستان میں برطانوی حکومت کے ڈھانچہ میں تبدیلی آ گئی، کیونکہ اب یہ تاج برطانیہ کا ایک

حصہ ہو گیا۔ اور بقول کوہن (Cohn) کے یہ آؤٹ سائڈرز (غیر ملکی) سے اِن سائڈرز (ملکی) ہو گئے۔ ۱۸۵۸ء کے ملکہ وکٹوریہ کے اعلان کے تحت مقامی حکمرانوں اور ان کی ریاستوں کو تحفظ دے دیا گیا۔ [۱۷] اب ہندوستان دو حصوں میں واضح طور پر تقسیم ہو گیا۔ برطانوی اور ریاستی۔ اس تقسیم کی وجہ سے ہندوستان میں غیر مساوی ترقی ہوئی اور ۳/۱ ہندوستان جو ریاستوں کے ماتحت تھا، برطانوی حکومتوں نے صرف انہیں ریاستوں کو باقی رکھا کہ جو اس کی وفادار تھیں۔ میسور کی ریاست جو جدیدیت کی طرف جا رہی تھی، اسے خطرہ سمجھ کر ختم کر دیا گیا تھا۔ اس لیے مقامی ریاستوں کی پس ماندگی ان کے حق میں تھی۔

یہی صورت حال برطانوی علاقے میں تھی، جہاں ایک یورپی تعلیم یافتہ طبقہ پیدا کیا گیا، جس نے ہندوستانی معاشرہ کو جدید اور روایتی میں تقسیم کر دیا۔ برطانوی ہندوستان شہری اور دیہاتی آبادی کے فرق کی وجہ سے ذہنی طور پر ایک دوسرے سے بہت دور ہو گئے۔

یہ اس کالونیل آئیڈیالوجی کا اثر تھا کہ جب برطانوی حکومت کا خاتمہ ہوا ہے تو ہندوستانی معاشرہ سماجی طور پر ٹکڑوں میں بٹا، تاریخی طور پر مسخ شدہ، معاشی طور پر نڈھال، اور ذہنی طور پر پسماندگی کا شکار تھا۔ کولونیل آئیڈیالوجی کی جڑیں اس قدر گہری تھیں کہ انگریزوں کے جانے اور آزادی کے بعد، اسے حکمراں طبقوں نے اختیار کر کے اس کی بنیاد پر اپنی بالا دستی کو قائم کیے رکھا ہے۔ یہ بات بڑی حد تک پاکستان کے حکمراں طبقوں پر پوری طرح سے صادق آتی ہے۔

References

1. S.H.Alatas:The Myth of the Lazy Native. Frank Cass: London 1977. P. 1 ; For Furthers details see, Karl Manuheim : Ideology and Utopia. Rantledge & Kegam Pail 1960, Reprinted1976.
2. Jatinder K. Bajaj : Francis Bacon, The First Philosopher of Modern Science: A Non Western View. In Science, Hegemony and Violence, edited by AShish Nandy , Oxford Delhi Fifth Reprint, 1998, PP. 46,47
3. Ashish Nandy: The Intimate Enemy. Oxford Delhi, Eight impression 1994, P.34
4. Thomas R. Metcalf: Ideologies of the Empire Cambridge 1995, PP. 2, 3,6 Bernard S. Cohn: Representing Authority in Victorian India. In : The Invention of Tradition . ed. by Eric Hobsbawm and Tervence Rangor, Cambridge 1983, P. 205
5. Clande Alvaves: Science, Colonialism and Violence. In: Secince, Hagemony and Violence P. 90
6. C.C. Eldridge:Victorian Imperialism. Hodden Stoughton tavon- 1978, PP 50-51
7. Claude, P.91.
8. Alatas, P 19.
9. Gauri Viswanathan: Mask of Conquest. Faber and Faber London 1989, PP. 5-6
10. Metcalf: P. 90.
11. Avril Powell: Muslims & Missionaries in Pre- Mustiny India.Curzon press Lond 1993, P. 153.
12. Alan Ryan: Introduction. In: J.S.Mill's Encounter with India.Edited by Martin I. Mair , University of Toronto 1999. P. 4.
13. C.C. Eldridge. P. 61.
14. Engenia Vanina: Ideas and Society in India from Sixteenth to Eighteenth Centuries. Oxford Dehli 1996, P.35.
15. Alatas, PP.22,27,7,73
16. Cohn, P. 190
17. Ibid, P. 165

ماخذ: مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ اور آج کی دنیا، لاہور: فکشن ہاؤس، ۲۰۰۵ء

کولونیل ازم: نظریہ اور برصغیر پر اس کا اطلاق

طاہر کامران

پاکستان کے تعلیمی نصاب کا جائزہ لیا جائے تو حیرت ہوتی ہے مطالعہ پاکستان، تاریخ، سیاسیات یا پھر لازمی مضامین سے متعلق نصاب میں کلونیل دور یا کلونیل ازم کے نظریہ کا ذکر سرے سے کیا ہی نہیں گیا۔ ہمارے یہاں سوشل سائنسز (سماجی علوم) یا ہیومینٹیز (علوم انسانی) کے ذریعے سے پاکستانی تشخص کی تشکیل کا موضوع زیرِ بحث لایا جاتا ہے تو دیگر بعدِ نوآبادیاتی سماجوں کے بالکل برعکس ہندوؤں کو "other" یعنی "دوسرا" قرار دیا جاتا ہے مزید برآں دوقومی نظریے کی مسلسل تکرار کے نتیجے میں طلباء وطلبات کے ذہنوں میں تاثر ثبت کیا جاتا ہے اُس کے تحت ہندو ہی پاکستانی مسلمانوں کے ازلی دشمن کے طور پر سامنے آتے ہیں اور ہندو بھی صرف وہ جو ہندوستان کے باسی ہوں (اگر کوئی بھی ہندو نیپال کا رہنے والا ہو تو اس کے بارے میں مجھے یقین ہے کہ پاکستان میں رائج دوقومی نظریے سے متاثر ذہنوں کا قطعاً مختلف ردِ عمل ہوگا یا پھر ایک ملین ہندو جو کہ سندھ کے باسی ہیں یقیناً اس نفرت کے مستحق نہیں گردانے جاتے اگر چہ اُن سے روا رکھے جانے والے امتیازی سلوک کو قابلِ ستائش نہیں سمجھا جاسکتا۔) اِس ساری صورتحال میں انگریز نوآبادکاروں کا ذکر یا تو سرے سے آتا ہی نہیں اور اگر کہیں ذکر آتا بھی ہے تو ضمناً۔ اِس طرح کلونیل ریاست اور اس کے پسِ منظر میں قوّتِ محرکہ کے طور پر موجود کلونیل نظریے کو بہت حد تک حذف کردیا گیا ہے۔ چنانچہ موجودہ کنفیوژن اور اِبتلاء کے دور میں صحیح خطوط پر سیاسی سماجی اور اِقتصادی تجزیہ ممکن ہی نہیں رہا کیونکہ پاکستانی ریاست اور اس پر مکمل غلبہ حاصل کیے ہوئے انتظامی ودفاعی نوعیت کے ادارے نیز ان اداروں کو تقویت فراہم کرنے والے بیشتر فکری ونظری ڈسکورسز (Discourses) کلونیل عہد ہی کی پیداوار ہیں اور 14 اگست 1947 کے بعد اِن ریاستی اِداروں کہ جو نوآبادیاتی ریاست ہی کا وِرثہ ہیں ان کی سرگرمیوں کے نہ صرف دائرہ کار میں اضافہ ہوا ہے بلکہ انہیں کھیل کھیلنے کے کہیں زیادہ مواقع میسر آگئے ہیں۔ یہ بات کسی بھی طرح سے بلا جواز نہیں کہ آزادی کے نام پر نوآبادیاتی نظام کے تسلسل کا اہتمام کردیا گیا اور ہم یعنی پاکستانی عوام اور بالخصوص یہاں کے خواص اور Intelligentia کوئی متبادل نظام وضع کرنے میں یا یوں کہیے کہ کوئی بھی متبادل فکر کو جنم دینے اور اس کا اس ملک میں اطلاق کرنے میں یکسر ناکام رہی ہے اور جن اصحاب نے ایسی کوئی کوشش کی انہیں گوشہ

فراموشی میں دھکیل دیا گیا۔ گو کہ آج کی اس کانفرنس کے انعقاد کا خیال دیر سے آیا مگر آیا تو سہی یہی غنیمت ہے۔ اس اقدام پر تمام منتظمین اور "تاریخ" کی ایڈیٹر یقیناً مبارکباد کے مستحق ہیں۔

(۱)

آئندہ کی سطور میں کلونیل ازم کی تعریف وتشریح کے ساتھ ساتھ اس کی نظریاتی اساس اور اس کے کلونیل ریاست کی صورت میں سیاسی، اقتصادی، استحصال اور ثقافتی غلبے کو زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ یوں تو کلونیل ازم کی یہ سب جہتیں طولانی مباحث کی متقاضی ہیں لیکن حتی الوسع اختصار برتتے ہوئے کوشش ہوگی کہ مذکورہ بالا پہلوؤں کو اسی مقالے میں سمیٹ دیا جائے۔ چنانچہ Discursive اور تھیوریٹیکل پیچیدگیوں سے پہلو تہی کرتے ہوئے کلونیل ازم کے بنیادی اصولوں کو واضح کیا جائے گا۔

لفظ کلونیل ازم کے لفظی معنی کو جاننے اور اس کی Etymology کا مطالعہ کرنے کی غرض سے اگر آکسفورڈ انگلش ڈکشنری کا سہارا لیا جائے تو پتا چلتا ہے کہ لفظ" کلونیل ازم" دراصل رومن لفظ" کلونیا"(Colonia) سے مشتق ہے جس کے معانی "Form" یعنی کھیت یا پھر سیٹلمنٹ یعنی بستی کے ہیں [۱] اور یہ اصطلاح اُن جگہوں کے لیے استعمال ہوتا تھا جہاں رومن اپنے آبائی اوطان چھوڑ چھاڑ کر جا بسے تھے البتہ وہ ابھی بھی رومن شہری (Citizens) کے سٹیٹس کے حامل تھے۔ آکسفورڈ انگلش ڈکشنری میں کلونیل ازم کے بارے میں اس طرح سے بیان کیا گیا ہے:

ایک نئے علاقے میں آبادکاری........ افراد کا گروہ جو ایک نئی جگہ پر سکونت اختیار کرے اور ایسی قومیت کی تشکیل پا جائے جو خالص آبادکاروں اور اُن کی آئندہ نسلوں اور جانشینوں پر مشتمل ہو اور ان سب کا تعلق اپنی آبائی ریاست کے ساتھ قائم رہے۔

> A settlement in a new Country .... a body of people who settle in a new locality, forming a community subject to or connected with their Parent state, the community so formed,consisting of the original settlers and their descendants and successors,as long as the connection with the parent state is kept up [۲]

عینیہ لومبا (Ania Loomba) کا کلونیل ازم کی اس تعریف کے بارے میں کہنا ہے کہ اس میں آبادکاروں یعنی Colonizers کے بارے میں تو صریحاً بات کی گئی ہے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ کالونائیزر ہی اس بیان میں

واحدانی اہمیت رکھتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں جبکہ ان آبادیوں کے اصلی باشندے جنہیں کہ مستشرقیت کی زبان میں مقامی یاNative کہا گیا کا سرے سے ذکر ہی نہیں ہے لہٰذا لفظ کلونیل ازم سے یہ مراد ہرگز نہیں لیا جاسکتا کہ دو طرح کے لوگوں میں کشمکش ہوئی ہو اور پھر وہ علاقہ جہاں ''مقامی'' آباد تھے اُسے فتح کر لیا گیا ہو اور کلونیل تجربے سے یہ بھی اخذ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ خطہ جہاں پر آبادکاروں نے اپنا تسلط قائم کر لیا تھا وہ بالکل ہی ''نیا علاقہ'' بالکل نہیں تھا اور وہاں پر نسلِ انسانی پہلے سے آباد تھی مزید برآں وہاں پر "قومیت کو معرضِ وجود میں لانا'' بھی عینیہ لومبا کو جائز عمل محسوس نہیں ہوتا۔ غالباً اُس کا کہنا یہ ہے کہ انسان نے ان مفتوحہ علاقوں میں پہلے ہی سے قومیتیں بنالی تھیں اور یہ کوئی نیا عمل نہ تھا۔ اور کسی نئی سرزمین پر ''قومیت کی تشکیل'' سے لازماً یہی مراد ہے کہ وہاں پر پہلے سے موجود قومیتوں کی یا تو عدم تشکیل (Un-formation) کی گئی یا پھر تشکیلِ نو (re-formation) کی گئی۔ (۳) جس کے لئے مختلف طریقہ ہائے کار اپنائے گئے مثلاً تجارت، لوٹ مار، مذاکرات، جنگ و جدل، نسل کشی، مقامیوں کو غلام بنالینا اور بغاوتیں وغیرہ۔ پوسٹ کلونیل دانشوروں یعنی ایڈورڈ سعید، گیاتری چکرابرتی، سپیوک اور ہومی بھابھا کا خیال ہے کہ ان تمام سرگرمیوں نے متنوع تحریروں یعنی پبلک اور پرائیویٹ ریکارڈ، خطوط، تجارتی دستاویزات، حکومتی دستاویزات، ادب پاروں اور سائنسی علوم کو جنم دیا اور اس مختلف نوع قسم کے ریکارڈ نے بھی ایسے سرگرمیوں کو اثر انداز کیا۔ (۴)

اس طرح کلونیل ازم کو ہم دوسرے افراد کی سرزمین اور اشیاء پر قبضہ و کنٹرول کرنے کے عمل سے تعبیر کرسکتے ہیں۔ لومباء نے کلونیل ازم کو محض سولہویں صدی ہی سے شروع ہونے والا غاصبانہ عمل قرار نہیں دیا بلکہ وہ اس کی تاریخ کا کھوج عہد قدیم سے لگاتے ہوئے اِسے (recurrent and wide spread feature of human history) کہتی ہیں اور مختلف مثالوں کے ذریعے سے اپنے اس بیان کو واضح کرتی ہیں جن میں سب سے پہلی مثال رومن ایمپائر کی ہے کہ جس نے دوسری صدی بعد عیسوی کے دوران اپنے آپ کو آرمینیا سے بحرِ اوقیانوس تک وسعت دیدی تھی اسی طرح چنگیز خان نے تیرہویں صدی کے دوران مشرق وسطیٰ اور چین کے علاقوں پر قبضہ کر لیا تھا بعینہ آزٹیک سلطنت (Aztec Empire) چودھویں صدی سے سولہویں صدی تک اس وقت قائم ہوگئی جب متعدد نسلی گروہوں میں سے ایک نسلی گروہ نے میکسکو کی وادی میں سکونت اختیار کر لینے کے بعد دوسرے گروہوں کو اپنا مطیع بنالیا تھا۔ Aztecs نے مفتوحہ علاقوں سے خراج وصول کیا نہ صرف مادی وسائل کی صورت میں بلکہ بیگار کی صورت میں بھی! بالکل یہی طریقہ کار انکا (Inca) سلطنت نے بھی اپنایا جو کہ براعظم امریکہ کی قبل از صنعتی عہد سب سے بڑی ریاست تھی۔ (۵) اگر موضوع کو پھیر کر ہندوستان کو توجہ کا مرکز بنالیا جائے جنوبی ہند کی کئی بادشاہتیں وجیانگر سلطنت کے زیرِ نگین ہوگئیں اور سلطنت عثمانیہ جس کا آغاز موجودہ مغربی ترکی سے

ایک چھوٹی سی اسلامی ریاست کی حیثیت سے ہوا وسعت اختیار کر کے ایشیائے کوچک اور بلقان تک پھیل گئی۔ اٹھارہویں صدی کے آغاز تک جب عثمانی سلطان اس عظمت وسطوت سے کچھ حد تک محروم ہو چکے تھے جو اس سے بیشتر ان کا طرہ رہا تھا ان کے زیر کنٹرول علاقوں کی حدود بحیرہ روم سے بحرِ ہند تک پھیلے ہوئی تھیں۔ (۶) مشرق کا جب بھی ذکر ہو تو چین کے بغیر وہ ذکر مکمل نہیں ہوتا مغرب کے عروج سے قبل چین کی سلطنت بھی اس قدر وسیع تھی کہ یورپ اس کا چنہ ہی دیکھ سکتا تھا۔ جدید یورپی کلونیل ازم کا مطالعہ مشرق ومغرب کے ابتدائی روابط کو نظر انداز کر کے نہیں کیا جا سکتا۔ کلیسائی جنگیں، سپین پر مسلمانوں کا قبضہ، منگولوں کی جارحانہ کاروائیاں اور اِن کے دور میں دولت وثروت کی دیومالائی کہانیاں یا پھر مغل دور کے ہندوستان کی ''سونے کی چڑیا'' کے طور پر شہرت نے یورپی سیاحوں کو مشرق کا سفر کرنے کی تحریک دی۔ یورپیوں کے اِن اسفار نے بعدازاں ایسی کلونیائی روشوں کی بنیاد رکھی کہ جدید کلونیل ازم نے دنیا کو بالکل ہی بدل کر ہی رکھ دیا کہ اس سے قبل کے کلونیل تجربوں کے باعث نوآبادیوں میں جو تبدیلیاں رونما ہوئیں وہ اس کا عشر عشیر بھی نہ تھیں۔

اب سوال یہ ہے کہ عہدِ قدیم یا عہدِ وسطیٰ میں کلونیل تجربات اور عہدِ جدید کے یورپی کلونیل تجربے میں کیسے امتیاز کیا جائے۔ ایک فرق تو یہ بھی ہے کہ یورپی طاقتوں نے اپنے ممالک سے بہت دور کلونیائی سلطنتیں قائم کر لیں۔ دوسرا فرق شاید یہ ہو کہ وہ اپنی پیش رَو استعماری طاقتوں کی نسبت زیادہ بے رحم اور متشدد تھے! یا پھر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ بہتر خطوط پر منظم تھے یا نسلی اعتبار سے وہ کہیں اعلیٰ پایے کے تھے۔ یہ سب ایسے بیانات ہیں یورپی کلونیل طاقتوں کی غلبے کا ادراک کرنے کی کوشش میں مختلف لوگوں نے نتائج کی صورت میں اخذ کئے۔ مارکسی فکر نے اِن دو مختلف کلونیل نظاموں میں فرق کرتے ہوئے استدلال دیا ہے کہ جدید عہد سے قبل کے کلونیائی نظام سرمایہ دارانہ نظام کے مذموم مقاصد سے مبرئی تھے۔ (۷) اور جدید کلونیل ازم مغربی یورپ میں کیپٹل ازم کے آغاز کے ساتھ ہی ظہور پذیر ہوا۔ اور جدید کلونیل ازم نے محض نوآبادیوں سے خراج اشیائے اور دولت ہی حاصل نہیں کئے بلکہ اُس نے اپنے مطیع علاقہ جات کی معیشتوں کے بنیادی ڈھانچوں ہی کو تبدیل کر کے رکھ دیا اور نوآبادیوں کی معیشتوں کا اپنے (یعنی کلونیل ممالک کی معیشتوں کے) ساتھ بہت ہی پیچیدہ تعلق کچھ اس طرح سے قائم کر لیا کہ وسائل اور افرادی قوت کا باہمی تبادلہ ہونے لگا جو کہ دونوں سمتوں میں تھا یعنی غلاموں اور بیگار ہر کام کرنے والے مزدور اور مادی وسائل کا کلونیل ممالک کو ہی فائدہ ہو سکتا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ نوآبادیوں نے کلونیل صنعتی اور سرمایہ دارانہ ممالک اشیاء کے لئے منڈیوں کا کردار بھی ادا کیا۔ چنانچہ غلاموں کو افریقہ سے پکڑ کر امریکہ لے جایا گیا اور ویسٹ انڈیز کی پلانٹیشنوں پر چینی پیدا کرنے کی غرض سے گنّے کی کاشت پر لگا دیا گیا۔ ہندوستان میں سے کپاس کو انگلستان منتقل کر کے اس سے کپڑا بنایا گیا اور اسے واپس ہندوستان لا کر فروخت کیا گیا جس کا ایک نتیجہ

ہندوستان میں کپڑے کی صنعت کی تباہی کی صورت میں ہوا۔ غرض یہ کہ انسان اور وسائل جس بھی سمت گئے فائدہ ہر صورت میں ''مدر کنٹری'' (Mother Country) کو ہی ہوا۔

منافع جات اور افراد کی امریکہ کو منتقلی اور وہاں پر زرعی فارموں کی شروعات اور یورپیوں کی آبادکاری، تجارت خصوصاً ہندوستان کے حوالے سے اور افراد کی تعداد کی ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل مکانی جدید کلونیل ازم ہی کے ثمرات تھے۔ نوآبادیوں کے رہنے والے ''مقامی'' اور آبادکار دونوں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوئے۔ اول الذکر تو غلاموں، بیگار کے مزدوروں، ذاتی ملازموں، سیاحوں اور تاجروں کی حیثیت سے جب کہ موخرالذکر منتظمین، لڑاکا سپاہیوں، تاجروں، آبادکاروں، سیاحوں، مصنفوں، گھریلو ملازموں، مبلغوں، استادوں اور سائنس دانوں کی حیثیت سے (۸) لیکن بہت اہم نقطہ جسے کہ ذہن نشین کر لینے کی اشد ضرورت ہے۔ اُن متنوع طریقہ ہائے کار اور غلبہ پا لینے کی تکنیکوں سے متعلق ہے جن کے ذریعے کلونیل ازم نے بعض معاشروں میں بہت ہی گہرائی تک سرایت کر گیا جبکہ بعض معاشروں سے اس کا وسطہ سرسری نوعیت ہی کا رہا۔ البتہ ہر نوع کی تکنیک کا لازمی نتیجہ یہی نکلا ہر نوآبادی میں اقتصادی عدم توازن پیدا ہو گیا جو کہ یورپی کیپٹل ازم انڈسٹری کے لئے لازم تھا۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ کلونیل ازم نے ایک ایسی دایہ کا کردار ادا کیا جس نے یورپی کیپٹل ازم کی پیدائش میں اہم ترین کردار ادا کیا اور یہ نتیجہ بھی بعید از قیاس نہ ہوگا کہ نوآبادیاتی تسلط کے بغیر یورپ میں کیپٹل ازم کی ابتداء نہ ہو پاتی۔

(۲)

جہاں تک کلونیل ازم کی ہندوستان پر وروود کا تعلق ہے تو یہاں اس کی ابتداء اور استحکام کو تین مراحل بیان کیا جا سکتا ہے۔ پہلے مرحلے کو یقیناً تجارت پر اجارہ داری اور وصولیوں یعنی ریونیو پر غاصبانہ قبضہ کہا جا سکتا ہے۔ اس مرحلے کے دوران دوسرے یورپی تاجروں یا پھر مقامی تاجر پیشہ افراد کے مقابلے میں تجارت پر انگریزوں کی مکمل اجارہ داری کو مستحکم کر دیا گیا۔ اور اس کے ساتھ ہی نہ صرف مالیہ کی صورت میں وصول ہونے والے روپے پیسے کے ساتھ ساتھ تمام تر Surplus پر تصرف حاصل کر لیا گیا اور کبھی ہُنر مندوں یا دوسرے اہل حرفہ کو نوآبادیاتی ریاست اپنا ملازم بنا لیتی تھی یا پھر کوئی کارپوریشن یا تاجر انہیں نوکری دیتے تو Surplus بے دھڑک ہتھیا لیا جاتا صنعتی سرمایہ کی طرح نہیں بلکہ سودخور تاجر کی طرح۔ کلونیل ریاست یا اس سے متعلقہ کارپوریشنوں کو نوآبادیوں میں یا پھر سمندروں میں جنگیں لڑنے کے لیے مالی وسائل کی ضرورت ہوتی تھی۔ مزید برآں اپنی بحریہ، چھاونیاں، فوجی دستوں اور تجارتی قافلوں کی حفاظت کے لیے قائم چوکیوں کو تحفظ فراہم کرنے کے لیے بھی خطیر رقوم درکار تھیں۔ اس کے ساتھ ساتھ کلونیل ممالک میں تیار کی جانے والی مصنوعات خریدنے کے لیے بھی کافی روپیہ پیسہ چاہیے تھا

اُس زمانے میں نو آبادیاں میٹروپولیٹن ممالک کی مصنوعات بہت ہی کم مقدار میں درآمد کرتی تھیں۔ وہSurplus جسے کہ براہ راست ہتھیا لیا جاتا تھا وہ انگریز تاجروں، کارپوریشنوں اور میٹروپولس کے خزانے میں خالص منافع کے طور پر جمع ہو جاتا تھا وہ منافع جس کے لیے سرمائے کی انوسٹمنٹ درکار نہ تھی نوآبادی میں یورپی افسروں کی بڑی تعداد ملازمت کی غرض سے موجود رہتی تھی اور وہاں کے Surplus میں قابلِ ذکر حصہ ہڑپ کر جاتی۔ انہیں بھاری تنخواہوں کے علاوہ رشوت ستانی اور Extortion کی مدد سے اپنی جیبیں بھرنے کی کھلی چھٹی تھی۔ (۹)

پہلے مرحلے کے دوران لوٹ مار (Plunder) اور زائد سرمایہ Surplus کو براہِ راست غصب کر لینے کا چلن عام تھا اور نوآبادی میں میٹروپولیٹن ملک (ممالک) کی مصنوعات کی درآمد کوئی خاص نہ تھی۔ اس دوران اہم ترین اور کلیدی نقطہ جسے سامنے لانا ضروری ہے یہ تھا کہ نوآبادی میں کسی قسم کی بنیادی تبدیلی نہ کی گئی نہ تو انتظامی امور میں اور نہ ہی عدالتی نظام میں۔ نقل و حمل، کمیونیکیشن زرعی و صنعتی پیداوار کے طریقہ ہائے کار، کاروباری معاملات کے اصول وضوابط یا معاشی انتظام وانصرام (سوائے Putting out System اور نوآبادی میں Plantations کے قیام کے) حتیٰ کہ نظامِ تعلیم، کلچر اور سماجی تنظیم غرض کہ ہر لحاظ سے پرانے نظام کو برقرار رکھا گیا۔ البتہ پہلے مرحلے کے دوران جن شعبوں میں تبدیلیاں لائی گئیں وہ فوجی تنظیم اور ٹیکنالوجی تھے۔ (۱۰) اسی طرح ریونیو وصول کرنے کے نظام کو بھی زیادہ اہل بنانے کی بھی سعی کی گئی۔

پارتھا چیٹر جی نے فوجی تنظیم میں انگریزوں کی طرف سے کی جانے والی اِس تبدیلی کو فسکالائزیشن آرمی (Fiscalization of Military) کا نام دیا ہے جس کے تحت مغلوں کے فوجی نظام کے برعکس انگریز سرکار نے فوج کو مرکزیت عطا کر دی تھی اور اِن کی تنخواہ نقدی کی صورت میں دی جانے لگی۔ (۱۱)

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ابتدائی ایام میں نوآبادکاروں کو کسی بنیادی تبدیلی کی ضرورت کیوں محسوس نہیں ہوئی۔ بپن چندرا کا کہنا ہے کہ قدر زائد کو ہتھیانے کے نوآبادیاتی طریقہ کار کی بنیاد نوآبادی کی شہری مصنوعات اور Plantation کی پیداوار پر مکمل کنٹرول پر رکھی تھی اور خریدار (نوآبادکار) نے مکمل نوآبادی کے ریونیو پر مکمل اجارہ داری حاصل کر رکھی تھی۔ (۱۲) اِن حالات میں سماجی، معاشی اور انتظامی ڈھانچے میں کسی بھی بنیادی تبدیلی لانے کی ضرورت نہ محسوس کی گئی اور قدرِ زائد کو ہتھیانے کا طریقہ کار موجود معاشی، سماجی، ثقافتی، نظریاتی و سیاسی ڈھانچے کو برقرار رکھتے ہوئے جبراً نافذ کر دیا گیا۔ تب نوآبادیاتی طاقت نے نوآبادی کے دیہات تک اپنے دائرہ اثر کو پھیلانے کی بھی اتنی ضرورت محسوس نہ کی کیونکہ اس وقت تک اس کے لیے قدرِ زائد کو غصب کر لینے میں کوئی رکاوٹ نہ تھی۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ نوآبادیاتی طاقت کے کارپردازوں کو اپنی آئیڈیالوجی کو بھی تبدیل کر لینے کی

ضرورت محسوس نہ ہوئی۔ لہٰذا انہوں نے یہاں کی تہذیب، معاشرت، مذاہب، قوانین وغیرہ کو تنقید کا نشانہ بنانے کی بجائے انہیں سمجھنے کی کوشش کی۔

کلونیل ازم نے دوسرے مرحلے میں داخل ہو کر نیا قالب اختیار کر لیا۔ جب اٹھارہویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے ابتدائی سالوں کے دوران انگلستان میں صنعتی انقلاب آیا تو وہاں پر صنعتی و کمرشل مفادات کا حامل سرمایہ دار گروہ ظہور میں آ گیا تھا۔ (۱۳) جس نے پہلے مرحلے کے دوران نوآبادی میں روا رکھے گئے طریقہ استحصال پر تنقید شروع کی اور اس کو اپنے مفادات کے تابع کرنے کی کوشش کی۔ اب یہ بات بھی واضح ہو گئی تھی کہ کلونیل کنٹرول ایک طولانی عمل ہو گا یعنی نوآبادیوں پر میٹروپولٹن ممالک کا قبضہ لمبے عرصے تک قائم رہے گا۔ اور یہ سرمایہ دار طبقہ ہندوستان میں surplus کو ہتھیانے کا کوئی ایسا نظام وضع کرنے پر اصرار کر رہا تھا جس سے یہ ''سونے کا انڈہ دینے والی مرغی'' بالکل ہی مردہ نہ ہو جائے اور ایسے حالات نہ ہو جائیں کہ surplus کی regeneration ممکن ہی نہ رہے۔ اس خیال کے پیشِ نظر ہندوستان کے انتظامی اور اقتصادی ڈھانچے میں بنیادی نوعیت کی تبدیلیاں کی گئیں۔

چونکہ نئے ظہور میں آنے والے صنعتی بورژوا کے مفادات اس طرح سے ہوتی تھی کو وہ اپنی روز افزوں مصنوعات کی کھپت کے لئے منڈیوں کا اہتمام کرے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی ضرورت بھی محسوس کی جانے لگی کہ نو آبادی (ہندوستان) سے برآمدات بڑھائی جائیں۔ ہندوستانی برآمدات کو بڑھانے کی کئی ایک وجوہات تھیں۔

۱- نوآبادی تبھی زیادہ مقدار میں درآمد شدہ اشیاء اپنے استعمال میں لا سکے گی اگر وہاں سے زیادہ برآمدات دوسرے ممالک (میٹروپولٹن ممالک) کو جائیں گی۔ یہ برآمدات زرعی اجناس اور معدنی اشیاء پر مشتمل تھیں۔

۲- میٹروپولس نے بیرونی ذرائع سے خام مال اور خوردنی اجناس کے حصول کو کم سے کم کرنے کے لئے نوآبادی میں کنٹرولڈ ڈویلپمنٹ کا سلسلہ شروع کیا تاکہ وہاں پر اُن وسائل کو زیادہ سے زیادہ کارآمد بنایا جا سکے جو زرعی ومعدنی ذرائع پیدا کرتے تھے۔

۳- سرمایہ دارانہ معیشت کے مطیع آلہ کار کی حیثیت سے نوآبادی کو میٹروپولیٹن ملک میں بسنے والی اشیاء کے لئے منڈی بنا کر نیز اپنی صنعتی ضروریات کے لئے خام مال پیدا کرنے کی ذمے داری سونپ کر بین الاقوامی اقتصادی نظام کا حصہ بنا دیا گیا۔ (۱۴)

لہٰذا Surplus ہتھیانے کے اس طریقہ کار کو بدلنا پڑا جو کہ پہلے مرحلے کا طرہ تھا۔ اب ضروریات بدل گئی تھیں چنانچہ معاشی، سیاسی، انتظامی، سماجی اور کلچرل نیز نظریاتی ترتیب و تنظیم میں بھی تبدیلی لائی گئی۔ اس تبدیلی کو

ڈویلپمنٹ اور ماڈرنائزیشن کا نام دیا گیا۔ جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے کہ نوآبادی کی معیشت کو بین الاقوامی کیپٹلسٹ سسٹم کا حصہ بنا دیا گیا۔ ایسا کرنے کا اہم طریقہ غیر ملکی تجارت کو تمام پابندیوں سے آزاد کر دینے کا تھا۔ خاص طور پر میٹروپولیٹن ملک کے ساتھ تجارت پر سے تمام قدغنیں ہٹا دی گئیں۔ بپن چندرا کی رائے ہے کہ 'کافی عرصے تک نوآبادی میں اس قدر آزاد تجارت کی روش کو اپنایا جاتا رہا جو کہ میٹروپولیٹن ملک میں بھی عنقا تھی' میٹروپولس کے سرمایہ داروں کو نوآبادی میں پلانٹیشن کے لئے قطعات کی فراہمی، تجارت، ٹرانسپورٹ، کان کنی اور بعض دفعہ صنعتوں کے قیام کے لیے مکمل آزادی دے دی گئی۔ (۱۵) نوآبادیاتی ریاست کی طرف سے سرمایہ داروں کی اُس وقت غیر معمولی مالی اعانت کی گئی جب میٹروپولس میں آزاد معیشت (Laissez-Faire) کا طوطی بول رہا تھا۔ مزید بر آں نوآبادی کا زرعی ڈھانچہ بھی بنیادی تبدیلی کا متقاضی تھا تا کہ نوآبادی کو Reproductive بنایا جا سکے۔ اس لیے وہاں Capitalistic Agriculture کو رائج کیا گیا تا کہ زرعی پیداوار کو بڑھایا جا سکے اور زرعی اجناس کی منڈی کو ترسیل کو سہل بنانے کے لیے آمدورفت اور نقل وحمل کے شعبہ جات میں بنیادی تبدیلی لائی گئی۔

دوسرے مرحلے کے دوران زیادہ بڑی تبدیلیاں انتظامی شعبے میں کی گئیں۔ کلونیل انتظامیہ بہت جامع اور مفصل (detailed) ہو گئی تا کہ میٹروپولیٹن مصنوعات نوآبادی کے بہت ہی اندرونی نوآبادی سے وابستہ دیہی علاقے تک پہنچ سکیں اور ہر اِس حصے سے جہاں تک ممکن ہو سکے زرعی خام مال کو حاصل کیا جا سکے۔ اسی طرح قانونی ڈھانچے میں بھی تبدیلی لائی گئی۔ اب معاہدے (contract) کے تقدس اور اس کے صحیح طور پر اطلاق ونفاذ کو ہر لحاظ سے حکومتی تحفظ دیدیا گیا۔ تا کہ درآمدات اور برآمدات کے نظام میں کوئی تعطل پیدا نہ ہو۔ اسی ہی مرحلے کے دوران ہندوستان میں مغربی قانونی وعدالتی نظام کو رائج کر دیا گیا۔ گو کہ کریمینل لاء، لاء آف کنٹریکٹ، سول لاء پریسجر، پرسنل لاء وغیرہ کو جوں کا توں ہی رہنے دیا گیا۔ (۱۶) اور اس سے چھیڑ چھاڑ مناسب نہ سمجھی گئی۔ ایک اور اہم اور قابلِ ذکر تبدیلی ایجوکیشن سے متعلق تھی تا کہ نئی مگر وسیع انتظامی مشینری کو موثر طور پر چلانے کے لیے اہلِ افراد کے حصول کو ممکن بنایا جا سکے۔ اس کے ساتھ ساتھ نوآبادی کو اس کے مادی وسائل کو regenerate کرنے کے قابل بنانے اور "مقامیوں" میں وفاداری پیدا کرنے کے لیے جدید ایجوکیشن بہت ہی اہم ذریعہ ہو سکتی تھی۔

کلونیل ازم کے دوسرے مرحلے کے دوران انگلستان کے سیاستدانوں کے ایک طبقے میں یہ سوچ کافی مقبول ہونے لگی کہ نوآبادی میں رہنے والوں کو اگر جمہوریت اور سیلف گورنمنٹ کا گر سکھا دیا جائے تو یہ بہتر انسان اور شہری بن جائیں گے۔ اور لاء اینڈ آرڈر کی برکات نیز بزنس کنٹریکٹ کے تقدس، آزاد تجارت اور اقتصادی ترقی وغیرہ کو مستقل بنیادیں فراہم کر کے اگر میٹروپولیٹن ملک نوآبادی سے اپنا سیاسی وانتظامی کنٹرول ہٹا بھی لے تو اس کے اقتصادی مفادات کو گزند نہ پہنچ پائے گی۔ (۱۷)

جب یہ سوچ لیا گیا کہ نوآبادی کے سماجی واقتصادی ڈھانچے میں بنیادی تبدیلی لائی جائے گی تو اب ضروری ہوا کہ ہندوستان کے عصری کلچر اور سوسائٹی کو کمتر اور پسماندہ ثابت کیا جائے تبھی اس میں کسی بھی قسم کی تبدیلی کا جواز پیدا ہوگا۔ چنانچہ ۱۹ ویں صدی میں جو تھیوری آف دو ویلپمنٹ وضع کی گئی اس کے اہم خدوخال اس طرح ہیں: (۱) لاء اینڈ آرڈر کو یقینی بنانا۔ (۲) زمین کو ذاتی ملکیت میں دینے کی روایت کا آغاز۔ (۳) غیر ملکی سرمائے کو نوآبادی میں انوسٹ کر کے یہاں کی اقتصادی زبوں حالی کو دور کرنے کی کوشش کرنا۔ (۴) رسل ورسائل اور نقل وحمل کے ذرائع کو ترقی دینا۔ (۵) غیر ملکی تجارت کو فروغ دینا۔ (۶) جدید تعلیم کے ذریعے ''مقامیوں'' کی تربیت کر کے انہیں اس قابل بنانا کہ وہ جدید اقتصادی تقاضوں کو سمجھ سکیں۔ (۷) جدید کلچر کی ترویج تا کہ مقامیوں میں فضول خرچی جیسے قبیح رجحان کی حوصلہ شکنی کی جا سکے۔ (۱۸)

کلونیل ازم کے ذریعے نوآبادی کے استحصال کا تیسرا مرحلہ تب شروع ہوا جب بین الاقوامی معیشت میں کئی اہم ترین تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ یورپ کے کئی ممالک میں صنعتکاری کا جال بچھ گیا بعدازاں امریکہ جاپان بھی اس صف میں شامل ہو گئے۔ سائنسی علوم کے صنعت پر اطلاق سے صنعتی عمل بہت ہی تیز ہو گیا اور بین الاقوامی منڈی کی وحدت میں رسل ورسائل اور آمدورفت میں انقلاب آ جانے سے مزید استحکام آیا۔ (۱۹) اِن حالات کے پیشِ نظر نئی اور محفوظ منڈیوں کے لئے تگ ودو میں شدت آ گئی تا کہ ہر میٹروپولیٹن ملک زیادہ سے زیادہ زرعی یا پھر معدنی خام مال پر اپنا تصرف قائم کر لے اور بعد میں اسی خام مال سے تیار کی جانے والی مصنوعات کو نوآبادیوں ہی میں لا کر فروخت کر سکے۔ میٹروپولیٹن ملک میں صنعت کاری کے باعث اور نوآبادیوں کے استحصال کے طفیل ''سرمائے'' کی بڑی مقدار جمع ہونے لگی تھی اس کے ساتھ ساتھ کئی ترقی یافتہ ممالک میں بنکوں کے سرمائے کا صنعتی سرمائے کے ساتھ ادغام ارتکازِ سرمایہ کا باعث بنا تھا۔ چنانچہ اب ضرورت اس امر کی تھی کہ برآمدات زیادہ سے زیادہ کی جائیں تا کہ یہ مرتکز سرمایہ گردش میں آ سکے۔ اس کے لیے نہ صرف نوآبادی میں ڈویلپمنٹ کے عمل میں تیزی لائی گئی تا کہ وہاں پر ایسے حالات پیدا ہوں جو کہ کلونیل مصنوعات کی کھپت کے لئے موافق ہوں۔ لہٰذا کیپٹل انوسٹمنٹ پر کلونیل اجارہ داری شدید کر دی گئی تا کہ نوآبادی سے حاصل ہونے والے وسائل کی ترسیل میں خلا نہ آئے اور وہاں کے افراد کی قوتِ خرید بھی برقرار رہے۔ (۲۰)

تیسرے مرحلے میں سیاسی اور انتظامی امور کے حوالے سے کلونیل ازم کی گرفت شدید تر ہو گئی۔ اور حالات کا تقاضا تھا کہ کلونیل ریاست ہندوستانی معاشرے کے ہر پہلو اور جہت کے اندر تک داخل ہو کر ہر اس شے پر کہ جس سے اسے کچھ بھی فائدہ پہنچ سکتا ہو کنٹرول حاصل کر لے۔ اب آزادی کی بات کو ترک کر کے Benevolent Despotism کے نظریے کو مقبول عام بنانے کی کوشش شروع ہو گئی۔ نوآبادی کے باسیوں کو مستقلاً 'Child'

اور 'Immature' قرار دے کر نوآبادیاتی حکمران ان کے مستقل ٹرسٹی بن بیٹھے ہندوستان کے جغرافیے اور یہاں پر رہنے والوں کی نسل، آب و ہوا، تاریخ، سماجی تنظیم، کلچر اور مذہب کو تہذیب اور سیلف گورنمنٹ کی کامیابی کی راہ میں رکاوٹ بنا کر پیش کیا گیا۔ یہ سوچ دوسرے مرحلے کے دوران مروجہ سوچ کے بالکل ہی برعکس تھی کیونکہ دوسرے مرحلے میں ہندوستانی لوگوں سے کلونیل آقاؤں کو یہ امید ضرور تھی کہ وہ تعلیم و تربیت کے بعد یورپیوں کی کاربن کاپیاں بن سکتے ہیں۔

اپنے نوآبادیاتی قبضے کو دوام بخشنے کے لیے سیاسی و اقتصادی وسائل پر اپنا تصرف قائم کر لینے کے علاوہ انگریزوں نے 'مقامی کلچر' میں دخل اندازی کا آغاز کیا۔ خاص طور پر '۱۸۱۳ء' کے چارٹر ایکٹ کے بعد سے برصغیر کے نظامِ تعلیم کو ازسرِ نو مرتب کیے جانے کا فیصلہ کیا گیا۔ (۲۱) مستشرقیت پر مبنی علم کے ذریعے مقامی حالات، سماجی طور اطوار، رسوم و رواج اور تاریخ کی نئے سرے سے توضیح کی جانے لگی۔ ایتھنوگرافیکل سروے۔ مردم شماری کے اعداد و شمار اور ڈسٹرکٹ گزیٹیرز کے ساتھ ساتھ ہندوستانی ذات پات کی بنیاد پر تقسیم پر خصوصی توجہ صرف کی گئی۔ (۲۲) اس طرح سے ہندوستانی سماج کو ایک واحدانی اکائی تصور کیے ہوئے اُسے بعض مخصوص اوصاف کا مظہر قرار دے دیا گیا۔ اور ہندوستان کے معاشرے میں موجود تنوع کو غیر لچکدار انداز میں مستقل بنیادوں پر تقسیم کر دیا گیا۔ لہٰذا ۱۹ ویں صدی کے بعد سے ہندوستانی معاشرہ سماجی اتھل پتھل کا شکار ہو گیا۔ جس کی متعدد وجوہات میں سے ایک وجہ کلونیل جدیدیت (Colonial Modernity)[ل] بھی تھی۔ صدیوں سے چلی آ رہی روایات میں رخنہ پیدا کر کے غیر ملکی تعلیم و علم کے ذریعے سے انہیں نئی بنیادیں فراہم کر دی گئیں جس کے سوتے انگلستان میں تھے نہ کی ہندوستان میں۔ اس حوالے سے ہندوستان میں انگریزی زبان و ادب کو متعارف کروایا جانا بہت اہم اقدام تھا۔ انگریزی ادب کو کلچرل سٹڈیز کے طور پر یہاں ۱۸۲۰ء کی دہائی میں متعارف کروایا گیا جبکہ اُس وقت انگلستان میں ابھی تک لاطینی کلاسیکی علوم ہی رائج تھے۔ گادری وشواناتھن کا تو یہ کہنا ہے کہ انگریزی ادب کے ذریعے دراصل عیسائیت کی تبلیغ کے لئے راستہ ہموار کیا گیا۔ (۲۳) اس مضمون کے ذیل میں وہ عنوانات نصاب میں شامل کر لئے گے جن کا ہندوستانی تاریخ و ادب، رسوم و روایات سے قطعاً کوئی تعلق نہ تھا۔ لارڈ میکالے اور چارلس گرانٹ کی جانب سے وضع کیے گئے اصولوں کی روشنی میں ہندوستان کے لئے ایسا تعلیمی نظام رائج کیا گیا جس کے ذریعے مغربی علوم سے کہ جو 'مغربی عقلیت' میں گندھے ہوئے تھے یہاں کے طبقۂ خواص کو بہرہ ور کیا جانے لگا۔ اس طرح 19 ویں صدی کے رُبع آخر تک اچھی خاصی کلچرل انجینئرنگ کر دی گئی تھی۔ کلونیل استبداد کی کہانی اس وقت تک مکمل نہ ہو گی جب تک انگریزوں کے احساسِ برتری اور نسلی تفاخر کا ذکر نہ کیا جائے۔ ہندوستان میں اپنے اقتدار کو استحکام دے لینے کے بعد سے یہاں کی پسماندگی کی وجوہات مقامی کلچر اور نسل کی کمتری میں

تلاش کی جانے لگیں۔ ہندوستان کی معاشرتی اقدار کوتو ہم پرستی، تلذذ اور غیر انسانی رسوم سے عبارت قرار دے کر مسترد کر دیا گیا اور اس خیال کو رواج دینے کی حتی المقدور کوشش کی گئی کہ مشرق (ہندوستان) کی غیر متمدن عوام کو تہذیب وتمدن سے آشنا کرنے کی ذمہ داری انگریزوں کو خدا نے سونپی ہے۔ اسی نظریے (سوچ) کو White man burden کہا گیا۔ اور تو اور ہرڈر، ہیگل اور مارکس نے اورینٹل ڈسپاٹزم (۲۴) کو مشرق کا بالعموم اور ہندوستان کا بالخصوص لازمی وصف قرار دیتے ہوئے نوآبادیاتی دخل اندازی (Intervention) کو چھپی ہوئی برکت (Blessing in Disguise) قرار دیا۔ اور نتیجہ اخذ کیا کہ یہاں کے فیوڈل اور ڈسپاٹک نظام کو توڑنے کے لیے نوآبادیاتی قبضہ بہتری کی جانب ایک اہم قدم تھا۔

ہندوستان کے طبقہ اعلیٰ نے کلونیل ازم کی کلچرل برکات کو والہانہ انداز میں اپنایا اور انگریزی اطوار کو اپنا شعار بنا کر فخر کرنے لگے۔ جیمس مل، ولیم جونز، جان گل کرائسٹ، رچرڈ ٹمپل، ایلیٹ اور ڈاؤسن جیسے مستشرق ان کے علمی و فکری رہنما قرار پائے۔ ہندوستان میں رجنی پام دت۔ کنور محمد اشرف اور پروفیسر حبیب نے کلونیل استحصال کو آشکارا کیا بلکہ اس کی مذمت بھی تھی اِس روایت کو بعد ازاں عرفان حبیب، بپن چندرا اور سبالٹرن (Subaltern) محققین نے قائم رکھا۔ انہوں نے ایڈورڈ سعید کے ساتھ ساتھ گرامچی، ای پی ٹامسن اور فرانز فنین سے خاطر خواہ علمی فیض حاصل کیا لیکن آزادی کے بعد پاکستان میں صورتحال اس سے یکسر مختلف رہی۔ پاکستانی خواندہ طبقات کلونیل عہد کو خوشحالی، امن وسکون اور اعلیٰ تہذیبی اقدار کا حامل عہد تصور کرتے ہیں۔ اب ضرورت اس امر کی ہے کہ یہاں پر کلونیل عہد کا تجرباتی انداز میں مطالعہ کیا جائے اور پاکستانی ریاست اور معاشرے پر اس عہد کے اثرات کو علمی ادبی و تحقیقی حلقوں میں زیر بحث لایا جائے۔

حوالہ جات

۱- عینیہ لومبا، کلونیل ازم: پوسٹ کلونیل ازم'' (روٹلیج۔لندن ۱۹۹۸ء ص ا، کلونیل ازم کی نظری تفہیم کے لئے مزید دیکھیں رابرٹ جے سی ینگ، پوسٹ کلونیل ازم: این ہسٹاریکل انٹروڈکشن (بلیک ویل پبلیشرز آکسفورڈ ۲۰۰۱ء ص ۱۵-۲۴۔

۲- ایضاً

۳- ایضاً ص ۲

۴- ایضاً

۵- ایڈون ولیمس، ''دی پین گوئن ہسٹری آف لیٹن امریکہ'' (پین گوئن بکس لندن 1992) ص ۶۲-۶۶۔

۶- کیرن آرم سٹرانگ، ''اسلام ۔اے شارٹ ہسٹری'' (فونیکس لندن، ۲۰۰۰ء ص ۱۱۰-۱۱۴۔

۷- لومبا، ص ۳۔

۸- ایضاً

۹- بپن چندرا، ''ایسیز آن کلونیل ازم'' (اورینٹ لانگ مین نئی دہلی ۱۹۹۹ء، ص ۶۳

۱۰- ایضاً

۱۱- پارتھا چیٹر جی، ''دی نیشن اینڈ اٹس فریگمنٹس، کلونیل اینڈ کلونیل ہسٹریز'' (پرنسٹن یونیورسٹی پریس نوجرسی، ۱۹۹۳ء ص ۲۷

۱۲- بپن چندرا، ص ۶۴

۱۳- ایضاً

۱۴- ایضاً ص ۶۵

۱۵- ایضاً

۱۶- ایضاً ص ۶۶

۱۷- ایضاً ص ۶۶-۶۷

۱۸- ایضاً ص ۶۷

۱۹- ایضاً ص ۶۸

۲۰- ایضاً۔

۲۱- گاوری وشواناتھن ''ماسکس آف کونکوسٹ، لٹریری سٹڈی اینڈ برٹش رول ان انڈیا فیبر اینڈ فیبر لندن، ۱۹۹۰ء ص ۲۳

۲۲- برنارڈ کوہن ''کلونیل ازم اٹس فارمز آف نالج'' (آکسفورڈ یونیورسٹی پریس نئی دہلی)۔ص ۱۳

۲۳- اس تصور کو اس کے صحیح پس منظر میں سمجھنے کے لیے دیکھے رونلڈ انڈن اور ینٹلسٹ کنسٹر کشنز آف انڈیا، ''ماڈرن ایشین'' ۲۰ (۱۹۸۶ء) ص ۴۰۱-۴۴۵

۲۴- گاوری وشواناتھن، ص ۷

ماخذ: سہ ماہی ''تاریخ''، ۴، شمارہ ۲۲، لاہور، فکشن ہاؤس، ۲۰۰۴ء

شانہ بشانہ نظر آتا ہے۔ لیکن عملاً اس نے اقتصادی اور تجارتی ساجھے داری کی پالیسی اپنائی ہے۔ یورپ ۱۹۷۳ کے تیل بحران کے بعد زیادہ چوکنا ہوگیا ہے۔ وہ تیسری دنیا سے تجارتی تعلقات کو استوار رکھنے کی پالیسی پر گامزن ہے۔ مشرق وسطی اور شمالی افریقہ میں وہ اس پالیسی پر عمل پیرا ہے۔ خصوصاً مشرق وسطی میں وہ سیاسی عدم استحکام کے حق میں نہیں ہے۔ کیونکہ یہ براہ راست اس کے تجارتی اور اقتصادی مفاد کے خلاف ہے۔

یورپ نے عرب دنیا میں اپنے ثقافتی اور تہذیبی نشانے بہت سوچ سمجھ کر مقرر کیئے ہیں، جن پر وہ پابندی کے ساتھ عمل پیرا ہے۔ عرب دنیا کو اس تہذیبی و ثقافتی اثرات سے زیادہ تعلق بھی نہیں ہے۔ جب تک یہ تہذیبی جہت ان کے اقتدار کے لیے چیلنج نہ بن جائے۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ عرب دنیا کی آبادی اگر یورپ کی ذہنی غلامی میں مبتلا ہو جاتی ہے اور ان کے کلچر کو اپنا لیتی ہے تو صاحب اقتدار طبقہ زیادہ اطمینان محسوس کرے گا کہ اس کے یہاں انقلاب کے خطرے بہت دور ہو جائیں گے۔ یورپ اس اعتبار سے ایک طویل مدتی پالیسی کی راہ پر گامزن ہے۔ جس کا اندازہ بارسلونا پروسس کے تجزیے بہ آسانی لگایا جاسکتا ہے۔ جو ۱۹۹۵ء میں انجام پذیر ہوا۔

بارسلونا پروسس کے تحت مشرق وسطی کے بارہ ممالک اور یورپ کے درمیان تجارتی تعلقات، سلامتی، ترقی اور سیاسی اور معاشرتی اصلاحات کو معاہدے کی حیثیت حاصل ہے۔ شام اس معاہدے میں شریک نہیں ہوا۔ دیگر تمام اہم عرب ممالک اس معاہدے پر دستخط کر چکے ہیں۔ حالانکہ سماجی اور معاشرتی اصلاحات کا تعلق جمہوریت کی طرف پیش قدمی سے ہے۔ لیکن یورپ نے امریکہ کی طرح مشرق وسطی میں جمہوریت کے فروغ کے لیے کوئی ٹھوس اور مستحکم منصوبہ بندی کبھی نہیں کی اور نہ کبھی عرب ممالک پر جمہوریت کے تعلق سے کوئی شرط عائد کی۔

یورپ کا بنیادی مقصد اپنے مفادات کا تحفظ ہے۔ سیاسی سطح پر ان ممالک سے الجھنے کی کوشش اس کی حکمت عملی کے دائرے سے باہر ہے۔ اس کی سب سے بڑی مجبوری تیل اور توانائی ہے۔ امریکہ برابر یہ کوشش کرتا رہا ہے کہ بارسلونا پروسس میں جمہوریت کے قیام کو ایک اہم مطالبے کی حیثیت دی جائے لیکن یورپ اس کے لیے آمادہ نہیں ہے۔ کیونکہ عرب حکمراں جمہوری اقدام کے سخت مخالف ہیں۔ ایسے کسی مطالبے کو وہ قابل اعتنا نہیں سمجھتے۔ یہ وجہ ہے کہ یورپ براہ راست جمہوری مطالبات سے دامن کش رہا ہے۔ جب تک امریکہ اور یورپ مشترکہ طور پر ان خطوں میں جمہوری انقلاب کے لیے منصوبہ بند پالیسی پر عمل پیرا نہیں ہوتے، یہاں جمہوریت کا فروغ ممکن نہیں۔

اس کا ایک بڑا سبب ہجرت کا مسئلہ ہے۔ یورپ میں مشرق وسطی اور افریقہ سے ہجرت کرکے آنے والوں کی ایک بڑی تعداد آباد ہے اور یہ سلسلہ محدود پیمانے پر آج بھی جاری ہے۔ اگر عرب ممالک میں جمہوری انقلاب پر براہ راست زور دیا گیا اور حکومتوں نے ایسی تحریکات کے خلاف سخت اقدام کئے جو قطعی فطری ہے، تو مہاجرین کی

تعداد میں بے پناہ اضافہ ہو جائے گا جو یورپ کو قطعی منظور نہیں ہے۔ تیسری دنیا کے مہاجرین نے یورپ کے مختلف ممالک میں ایسے علاقے قائم کر لئے ہیں جن میں وہ اپنی تہذیبی اور مذہبی شناخت کے ساتھ زندہ رہنے پر مصر ہیں۔ یورپ مزید دردِ سر کے حق میں نہیں ہے بلکہ مذکورہ دردِ سر کا سب سے بہتر علاج بھی یہی ہے کہ خود تیسری دنیا پر مغربی کلچر مسلط کر دیا جائے۔

یہ درست ہے کہ یورپ اور امریکہ نے عرب دنیا میں سیاسی و شہری آزادی، عورتوں کے حقوق و اختیارات اور علمی میدان میں پس ماندگی کی نمایاں کر کے بالواسطہ طور پر جمہوریت کی پیش رفت کی کوشش کی ہے۔ اقوام متحدہ کے ذریعہ عرب دانشوروں سے ایک ایسی رپورٹ تیار کرائی گئی ہے جس کی بنیاد پر گروپ آٹھ نے 2004 میں اپنے اجلاس میں PARTNERSHIP FOR PRGRESS AND COMMON FUTURE کے نام سے ایک مشترکہ منصوبے کی حتمی حیثیت دی۔ شمالی افریقہ کو بھی اس میں شریک کر لیا گیا۔ اس منصوبے کے تحت ان دونوں مسلم خطوں میں جمہوریت کے فروغ پر اتفاق آرا ہوا۔ یہ منصوبہ اس نظریہ پر مبنی ہے کہ یورپ اور امریکہ کی سلامتی اور بقا کے لیے یہ دونوں خطے بے پناہ اہمیت کے حامل ہیں۔ مگر امریکہ اور یورپ میں طریقہ کار پر اتفاق نہ ہو سکا۔ اس کے باوجود یورپ اور امریکہ کی بلواسطہ حمایت پر مجبور کیا ہے۔ وہ اپنے تیل اور توانائی کے مفاد کے لیے ان خطوں کی حد تک امریکہ پر منحصر ہے۔ چناچہ اتحادی افواج کا حصہ بننا ان کی مجبوری ہے۔

بارسلونا پروسس کے پس پردہ کئی اسباب تھے۔ ۱۹۹۱ء میں زوال روس کے بعد امریکہ عالمی طاقت بن گیا۔ امریکہ اور یورپ نے اس فکر کو ساری دنیا میں عام کیا کی جمہوریت ہی واحد ایسا نظام حکومت ہے۔ جو انسانی آزادی کا ضامن ہے اس کے برخلاف یورپ نے ایک نئی پالیسی بنائی۔ جس کے تحت آزاد معیشت اور اقتصادی اصلاحات پر زور دیا گیا۔ اسے (RMP) سے موسوم کیا گیا یعنی REONATED MEDITERANEAN POLICY یورپ نے اس کے بعد بھی کئی اقدام کئے جن میں جمہوریت اور انسانی حقوق کو نمایاں شرائط کی حیثیت حاصل تھی۔ اس مقصد کے لیے (WMF) عالمی مالیاتی ادارہ کو بھی استعمال کیا گیا جو تیسری دنیا پر تہذیبی جارحیت کو ایک بڑا اور موثر ذریعہ ہے۔ یورپ کے سامنے کئی مشکلات تھیں جن کا ذکر ۲۰۰۳ء میں یورپ کے اس پالیسی منشور میں کیا گیا ہے۔ یہ منشور دراصل (EUROPEAN SECURTY STRATEGY) یورپی تحفظ کی حکمت عملی پر مبنی ہے۔ اس میں دہشت گردی۔ جوہری اسلحہ۔ علاقائی تنازعات، منظم جرائم اور ریاستی ناکامی پر خصوصی توجہ دی گئی ہے۔ یورپی فکر کے مطابق یہ تمام خطرات وسطیٰ ایشیا میں موجود ہیں۔ 2004ء میں میڈرڈ کے بم دھماکوں نے یورپ کو دہشت میں مبتلا کر دیا تھا۔ جس کے سدباب کے لیے اسکندریہ میں 2004ء میں ایک فاونڈیشن قائم

کیا گیا جس کے متعدد دور رس پہلو ہیں۔اس تنظیم کو EURO MEDITERRANEAN FOUNDATION سے موسوم کیا گیا۔اس کا آغاز یکم جولائی سے ہوا۔مرزا محمد الیاس کے لفظوں میں------

"اس کا ہدف ایسی تہذیبی اور ثقافتی تبدیلیوں کو متعارف کرانا ہیں جو عرب تہذیب وتمدن میں یورپی کلچر کو فروغ دے سکیں۔ان مقاصد کے لیے فاؤنڈیشن مکالمہ کرتی ہے۔مختلف طرز کے سیمنار۔سمپوزیم اور ورک شاپ کا انتظام کیا جاتا ہے۔ان پروگراموں میں جمہوریت میں حائل مختلف رویوں کو زیر بحث لایا جاتا ہے۔یورپ میں ترقی سے اس کا موزانہ کیا جاتا ہے۔سیاسی امور پر بحث نہیں کی جاتی تاکہ اس فاونڈیشن کے کردار کو کسی بھی ممکنہ نقصان سے بچایا جاسکے۔۔"

امریکہ اور یورپ کے لیے تیسری دنیا سے وابستہ مفاد حکمت عملی کے اعتبار سے مختلف ہیں لیکن مقصد کے اعتبار سے ایک ہیں۔امریکہ تہذیبی جارحیت میں شدت پسند ہے۔وہ ساری دنیا کو اپنا صارفی مرکز بنانا چاہتا ہے چاہے جس طرح بھی ہو۔زوال روس کے بعد اس کی تہذیبی جارحیت میں شدت پیدا ہوئی۔دراصل امریکہ کا اپنا کوئی کلچر نہیں ہے۔اسے یورپ کے جرائم پیشوں نے آباد کیا تھا۔آج بھی امریکہ پر منظم جرائم پسندوں ہی کا قبضہ ہے۔مجرمانہ ذہنیت کے اس معاشرے میں تہذیبی اختلاط بھی ضرورت سے زیادہ ہی ہوا۔اس نے برطانیہ کے کلچر کر غارت کر دیا۔ایک نیا مشترکہ امریکی یوروپین کلچر سامنے آیا جو مغربی کلچر کے نام سے موسوم ہے۔جو صنعتی انقلاب کا زائیدہ ہے۔اس کی بنیاد حصول زر، حصول اقتدار اور تفریح وتفنن پر ہے۔آج یہ صنعتی تمدن یا مغربی کلچر اپنے عروج پر ہے جس نے تیسری دنیا پر منظم حملہ کردیا ہے۔اس کلچر کی عقبی زمین کو مختصراً سامنے رکھنا ناگزیر ہے۔

انیسویں صدی کے آغاز سے 1945ء تک کے دور کو جدید عہد کہا جاتا ہے۔اس دور میں مغربی دنیا میں مذہب کی تنسیخ کر دی گئی۔نطشے کا نقطہ نظر کہ خدا مر چکا ہے۔(God is dead) مغرب کی پوری (HEGEMONY) فکری قیادت کا سنگ بنیاد تھا۔یہ پورا دور صنعتی انقلابات وایجادات کا سنہری دور تھا۔صنعتی تمدن کا عہد شباب تھا۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد ایک نئی تبدیلی آئی۔نوآبادیت یا استعماریت (COLONIALISN) کا خاتمہ ہوا۔مابعد نوآبادیاتی عہد شروع ہوا۔مابعد نوآبادیت (POSTCOLONIALISN) ایک سیاسی اصطلاح ہے مابعد جدید (Post Modernism) ایک فلسفیانہ اور ادبی اصطلاح ہے۔نوآبادیاتی عہد صنعتی تمدن کا نمائندہ تھا۔مابعد نوآبادیت (Post Colonialisme) کو مابعد صنعیت (Post Idustrialisation) کا عہد

کہا جاتا ہے، جس میں سارا زور الیکٹرونس پر ہے۔
دوسری جنگ عظیم کے بعد یورپ میں نئی تعمیر کے لیے مزدوروں کی ضرورت تھی۔ ایشیا اور افریقہ کے ہزاروں افراد مختلف مذاہب اور تہذیبی و ثقافتی اقدار کے ساتھ یورپ میں آباد ہوئے۔ دوسری جنگ عظیم تک یورپ میں صرف ایک مذہب اور ایک کلچر تھا۔ عیسائیت ہی کو سچا مذہب سمجھا جاتا تھا۔ نجات اخروی کا ذریعہ صرف عیسائیت تھی۔ دوسرے تمام مذاہب باطل قرار دیے جاتے تھے۔ اور ان کے ماننے والوں کو کافر کہا جاتا تھا۔ یوروپین کلچر ہی کو سب سے اہم اور نمائندہ کلچر کی حیثیت حاصل تھی۔ لیکن مابعد نوآبادیاتی عہد میں جب مختلف مذاہب اور کلچر کا ایک سیلاب یورپ پہنچا تو وہاں کے لوگوں نے از سر نو سوچنا شروع کیا۔ اور جب کثیر مذہبی (Pluralism) اور کثیر ثقافتی (Multi Culturalism) کا رجحان شروع ہوا۔ رفتہ رفتہ اس رجحان کو مقبولیت حاصل ہوئی۔ 1962ء میں ویٹیکن دستاویز (Vatican Documents) سامنے آیا جس میں پہلی بار یہ اعتراف کیا گیا کہ تمام مذاہب سچائی کی تعلیم دیتے ہیں۔ تمام مذاہب نجات کے ذرائع ہیں۔ اس کے قبل صرف عیسائیت ہی کو حقیقی مذہب سمجھا جاتا تھا۔ لیکن تمام مذاہب کی سچائی کو تسلیم کرنے کے بعد کثیر المذہبی (Multi-religious) افکار سامنے آئے اور یہ خیال عام ہوا کہ کوئی مذہب باطل نہیں ہے۔ ہر مذہب مثبت تعلیم دیتا ہے۔ دوسرے مذاہب کی حقیقت و صداقت کے اعتراف کے ساتھ ہی تعقل پسندی (Rationalism) کو فروغ حاصل ہوا۔

ہندوستان میں یہ انداز فکر پہلے سے موجود تھا۔ ہزاروں برس سے یہاں مختلف مذاہب اور کلچر کے لوگ ساتھ ساتھ رہتے آئے تھے۔ سنتوں سادھوؤں، صوفیوں فقیروں اور مذہبی اصلاح پسندوں نے آپس میں مکالمے کئے اور مختلف مذاہب کی سچائیوں کو تسلیم کیا۔ جین مذہب میں سیادواد (Syad Wad) کا نظریہ شروع ہی سے کارفرما ہے۔ اس میں اضافیت (Relativity) کی تھیوری ملتی ہے۔ گلاس آدھا خالی ہے۔ گلاس آدھا بھرا ہوا ہے۔ یعنی حقیقت اور صداقت کے مختلف پیمانے ہیں، مختلف سطحیں ہیں۔

سرد جنگ کے عہد میں تیسری جنگ عظیم کے خوف سے قطع نظر سب کچھ تقریباً ٹھیک ٹھاک چل رہا تھا۔ سیاست ہو کہ معاشرہ، تجارت ہو کہ بین الاقوامی روابط بڑی حد تک ایک توازن قائم تھا۔ تیسری دنیا کے ملکوں کو ہم نوا بنانے کی کوشش دونوں خیموں کی طرف سے ہوتی تھی جس میں جارحیت کی گنجائش کم تھی۔ لیکن ۱۹۹۱ء کے زوال سے روس کے بعد امریکہ واحد سپر پاور رہ گیا۔ اور اس نے اور اس حلیفوں نے اپنا دماغی توازن کھو دیا۔ تیسری دنیا کے طرف ان کا شدید جارحانہ رویہ عملی طور پر سامنے آیا۔ مشرق وسطی اور شمالی افریقہ کے ممالک ان کا خاص نشانہ ہیں۔ یو این او ان کی ذاتی جاگیر ہے جس کے نتیجے میں آج دنیا میں تشدد اور غیر محفوظیت کا عام احساس دلوں میں گھر کر چکا ہے۔

ہندوستان کے تناظر میں مغربی تہذیبی جارحیت کے مختلف پہلو ہیں۔یوں تو ہندوستان میں فرقہ وارانہ سیاست تحریکات آزادی کے شانہ بشانہ چلتی رہی ہے۔اس میں برطانوی سامراج کا استعماری ذہن خصوصی کردار ادا کر رہا تھا۔لیکن ۱۹۹۱ء میں زوال روس کے بعد تیسری دنیا پر مغرب کی تہذیبی جارحیت میں شدت وسرعت ایک مخصوص طرز وفکر وسیاست کی غماز ہے۔نرسمہاراؤ اور من موہن سنگھ نے امریکہ اور یورپ کے لیے ہندوستانی بازار کھول دیا۔دوسرے لفظوں میں ہندوستان کو امریکہ اور یورپ کے ہاتھوں گروی رکھ دیا۔۱۹۹۲ء میں بابری مسجد کا انہدام ہوا اور زعفرانی سیاست کو عروج حاصل ہوا۔جس کے لیے کانگریس کی حمایت کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں۔۲۰۰۵ء میں بی جے پی کا برسر اقتدار آنا اور مکمل پانچ برسوں تک اقتدار پر قابض رہنا بہت کچھ سوچنے پر مجبور کرتا ہے۔۲۰۰۵ء کے انتخاب میں بی جے پی کی شکست کے بعد جو نیا منظر نامہ ابھر کر سامنے آیا وہ کئی پہلو سے سنجیدہ غور وفکر کا طالب ہے۔

زوال روس کے بعد سب سے نمایاں انقلاب تو یہ ہوا کہ مغرب کی معقولیت پسندی نے اپنا چولا اتار کر پھینکا۔اور امریکہ کی دادا گیری کا دور شروع ہو گیا۔جس کو اصطلاح میں عالم کاری (Golobalization) سے موسوم کیا جاتا ہے۔دوسری اہم تبدیلی ہندستان کی زعفرانی سیاست میں آئی۔جس نے ہندستان کی مختلف اقلیتوں پر تہذیبی جارحیت کا بے حد ظالمانہ مظاہرہ شروع کر دیا۔حالانکہ وہ خود مغربی تہذیبی جارحیت کا سب سے اہم ہدف ہے۔لیکن اقتدار کی ہوس۔دولت کے لالچ اور عیش کوشی کی نفسیات نے زعفرانی سیاست کی آنکھوں پر پٹی باندھ دی۔اور اب وہ اقلیتوں کے تعلق سے ایک نئے بھارت کیلئے اسٹیج تیار کرنے میں مصروف ہے۔اور دھرت راشٹر کا کردار ادا کرنے لگی ہے۔یہ اجمال تفصیل کا متقاضی ہے۔

اڈوانی کے "سیکولر جناح" بیان نے آر۔ایس۔ایس میں کھلبلی مچادی،جس نے اڈوانی کو درکنار کرنے کا فیصلہ کرلیا۔راج ناتھ سنگھ بی جے پی کے صدر ہوئے۔وہ ایک علاقائی لیڈر تھے۔یو پی کے چیف منسٹر (Housw Un-American Activities committee(ایچ یو اے سی)1938ء میں قائم ہوئی تھی اور 1950ء کے آخر تک،جس میں خاص طور پر کمیونسٹ ممبر شپ کارڈ ہولڈر اور ان کے نظریاتی دوستوں،ہمدردوں پر کمیونسٹ ہونے کے الزامات اور مقدمات قائم کئے گئے تھے۔اس میں 320 لوگ شامل تھے جن میں مشہور زمانہ دانش ور،ادیب،ڈراما نگار و اور فن کار بھی شامل تھے۔ان میں سے 20 کے قریب لوگوں کو بلیک لسٹ کیا گیا۔لیلئن ہیلمین،آرتھر ہکلفورڈ آڈلس،چارلی چیپلن،پال روبسن،والڈو سالٹ،لیونارڈ برنسٹائن آران کو پیلنڈ اور گروپ تھیٹر کے ایلیا کازان اور سیسیلا اڈلر کے نام مجھے ابھی تک یاد ہیں۔مدعیوں میں سب سے زیادہ فعال سینیٹر جو میکارتھی،امریکی لوگوں کو کمیونزم سے دہشت زدہ کرنے میں سب سے فعال تھا۔بریخت کو امریکا میں اپنی مختصری

جلاوطنی کے دوران اس ایچ یو اے سی کے سامنے پیش ہونا پڑا تھا۔ جس کے فورا بعد وہ برلن (تب مشرقی جرمنی) واپس چلا گیا تھا۔ اس زمانے میں اس کمیٹی کا چیئرمین شاید پارنل تامس یا جان ایس ووڈ میں کوئی تھا (دونوں سینیٹر)۔ ۱۹۵۰ء کی دھائی کے آخر میں یہ کمیٹی ختم کردی گئی تھی لیکن "سرخ بخار" کا جرثومہ امریکی معاشرے میں اب بھی مہلک اور جان لیوا سمجھا جاتا ہے۔)

رہ چکے تھے۔ بی جے پی کے وسیع حلقوں میں اس سے زیادہ ان کی کوئی پہچان نہیں تھی۔ اور نہ وہ اپنے نظریات کے لئے شہرت رکھتے تھے۔ لیکن ان کے حالیہ اعلانات سے ان کے نظریات کی وضاحت ہوتی ہے۔ اور یہ سمجھنا آسان ہوجاتا ہے کہ کوئی اہم لیڈروں کو نظرانداز کر کے بی جے پی کو صدر کیوں بنایا گیا۔ راج ناتھ سنگھ ہندوتو کا انتہا پسندانہ نظریہ رکھتے ہیں۔ جس کو ان کے بزرگ رہنما اڈوانی نے بڑی حد تک نرم اور ملایم کردیا تھا۔ اڈوانی کے پیش نظر گزشتہ انتخاب کا ذلت آمیز نتیجہ تھا اور انتخابی ریاضیات کی مجبوری۔ جب کہ راج ناتھ سنگھ کی انتہا پسندی برقرار ہے۔ ابھی حال ہی میں ایک جلسے سے خطاب کرتے ہوئے انہوں نے اپنے سیاسی موقف کی کھل کر وضاحت کی۔ پوری شدت کے ساتھ تہذیبی قومیت (Cultural Nationalism) پر اپنے ایمان کو ظاہر کیا۔ ان کے مطابق کسی قوم کا ارتقا اور توانائی اس کی تہذیب پر مبنی ہے۔ ہندستان ایک سیاسی خطہ نہیں ہے بلکہ ایک جغرافیائی تہذیبی اکائی ہے۔ انہوں نے اسرائیل سے ہندوستان کا موازنہ بھی کیا۔ تہذیبی قومیت کا تصور کوئی نیا نہیں ہے۔ تقریباً دو دہائیوں کے کچھ قبل سے یہ شوروغوغا جاری ہے۔ لیکن اسرائیل سے ہندستان کا موازنہ سنگھ نظریات کا ایک بالکل ہی نیا پہلو ہے۔

ہندستان کی تحریکات آزادی کے احترام ووقار کو سنگھ پریوار خاطر میں نہیں لاتا۔ ہندستانی آئین ہندستان کی سیکولر جمہوریت کو ہو منسوخ کرتا ہے۔ اور ہندستان کو ایک ہندراشٹر قرار دیتا ہے۔ اس نے تہذیبی قومیت کے تصور کو فروغ دینے کو ہر ممکن کوشش کی ہے۔ جس کے تحت ہندی، ہندو اور ہندوستان کا نظریہ کارفرما ہے۔ تہذیبی قومیت بنیادی طور پر ہندستانی قومیت کے برعکس متضاد نظریہ ہے۔ ہندستانی تصور قومیت کے مطابق ہندستان ایک جغرافیائی سیاسی وحدت ہے۔ اس کے برعکس سنگھ پریوار کا زعفرانی جھنڈا مرکزی تہذیبی قدروں (مذہبی) کی حیثیت میں رام، گیتا اور راچاریوں کی ایک علامت ہے۔ اس مقصد کی تکمیل کے لیے مذہب کو تہذیب کی بنیاد قرار دیا گیا ہے۔ ثروت مند سیاسی، سماجی اور جمہوری قدروں پر مبنی کلچر کے وسیع مفہوم کی تخفیف وتحقیر کر کے اسے ہندوتو کے برہمنی مفہوم تک محدود کردیا گیا ہے۔

کلچر کی مرکزی حیثیت سے مذہب کی مخصوص تعبیر وتفسیر سنگھ پریوار کی فرقہ وارانہ سیاست پر مہر تصدیق ثبت کرتی ہے۔ جو ایک خاص مذہب اور نسل پر مبنی ہے۔ ہٹلر اپنے زمانہ عروج میں آریوں کی تہذیبی برتری کے نعروں

کی بنیاد پر جمہوریت پر قابض ہو گیا تھا۔ صاف لفظوں میں کہا جائے تو اس نے جمہوریت کو اغوا کر لیا تھا۔ ستم ظریفی یہ ہے کہ ہٹلر اور مسولینی دونوں ہی نے اپنے سیاسی ایجنڈوں کی تکمیل کے لیے انسان دوستی کی سیاست کا تصور پیش کیا تھا۔ ان دونوں ملکوں کی فاشٹ سیاست کا ذکر اس لئے ضروری ہے کہ ان دونوں ہی نے اپنے اپنے ملکوں کو خودکشی کے دہانے پر پہنچا دیا تھا۔ جرمنی میں تہذیبی قومیت کے ایجنڈے کو بروئے کار لانے کے لیے ایک کروڑ بیس لاکھ انسانوں کو قتل عام کیا گیا تھا۔ جس میں پچاس فی صد یہودی تھے۔ یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ آر ایس آر ایس کے نظریہ ساز گوالکر نے ہٹلر کی بے پناہ تعریف کی تھی کہ اس نے بہر قیمت اپنی تہذیب اور اپنے ملک کو خارجی اثرات سے پاک وصاف کرنے کو فرض انجام دیا تھا۔ ہٹلر نے اپنے ملک اور اپنی تہذیب کو سامی نسل کے یہودیوں سے پاک صاف کرنے کے لیے یہودیوں کے قتل عام کے منصوبے پر عمل کر کے ساری دنیا کو سکتے میں ڈال دیا تھا۔ قومی افتخار کی انتہا پسندی کا مظاہرہ جرمنی میں ہوا تھا۔ ہٹلر نے یہ تصور دیا تھا مختلف نسلوں، مذہبوں اور تہذیبوں کے اختلاف وتضادات کو مٹا کر ان میں امتزاج اور ہم آہنگی کی بنیاد پر ایک قومی تہذیب کی تشکیل ممکن ہی نہیں ہے۔ ہٹلر کا نظریہ اور سیاسی اقدام سنگھ پریوار والوں کے لیے ایک قیمتی رہنما کی حیثیت رکھتا ہے۔ جس سے فائدہ اٹھانا سنگھ پریوار والوں کے دھرم کا حصہ ہے۔ یہ حیرت انگیز نہیں ہے کہ گجرات کی بی جے پی سرکار نے اسکولوں کے نصاب میں ہٹلر کو وقار واحترام کے ساتھ جگہ دی ہے۔

مشترک ماضی اور مختلف سماجی گروہوں کی ہم آہنگی سے جدید قومی ریاست کسی جغرافیائی وسیاسی منطقے میں ابھر کر سامنے آئی ہے۔ قومی ریاست میں کلچر کسی ایک مخصوص مذہب کا بہتا ہو چشمہ نہیں ہوتا۔ اس کے متعدد دیگر پہلو ہوتے ہیں۔ کلچر کے مختلف اجزاء میں مذہب بھی ایک جز کی حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن ایک ہی جغرافیائی سیاسی سرحد میں واقع ملک کئی تہذیبوں کو مجموعہ ہوتا ہے۔ ایک جمہوری ریاست میں مختلف کلچر اجتماعی زندگی اور اخلاقیات میں ایک دوسرے کو باہمی زرخیزی اور توانائی سے مالا مال کرتے ہیں۔

افسوس ناک امر یہ ہے کہ تہذیبی قومیت کے مدعی عوام کے بنیادی مسائل کو ثانوی اہمیت کا حامل سمجھتے ہیں۔ دراصل ان کی سیاست کا دارومدار موقع ومحل کے لحاظ سے عوامی استحصال پر ہے۔ وہ عوام کو حسب ضرورت و مشاورت بنک کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ مذہبی اور تہذیبی شناخت کی سیاست محض فریب ہے۔ معاشی اور سماجی مسائل کی بنیاد پر عوام کو ورغلانا اور بھڑکانا ہی ان کا سیاسی ہتھکنڈا ہے۔ پس ماندہ طبقات کے حقوق، سوشتوں کے مسائل اور عورتوں کے ساتھ ناانصافی وغیرہ کی ان کے نزدیک کو اہمیت نہیں۔ ان کی جگہ عورتوں کے ضابطہ لباس، سادھوؤں سنتوں اور مذہبی اجارہ داروں کی تقدیس وعظمت روایتی مذہب کو فروغ اور رسم ورواج کے احترام کو اولیت دیتے ہیں۔ یہ درست ہے کہ کبھی کبھی زمینی مسائل بھی زیر بحث آتے ہیں۔ لیکن سیاسی دائرے میں تو

اہمیت انہیں مسائل کی ہے جو عملی توجہ کے مستحق بھی ہوتے ہیں۔ تہذیبی قومیت پر مبنی سیاست میں روزی، روٹی، تعلیم، مکان صحت وروزگار وغیرہ کو غیر ضروری سمجھا جاتا ہے۔ خواہ وہ ہٹلر ہو کہ طالبان، سدرشن ہوں کہ راج ناتھ سنگھ، ان کا سارا زور مذہبی شناخت سے وابستہ مسائل پر ہے۔ یہ انداز نظر غریب طبقوں کے حقوق اور پس ماندہ ذات کے لوگوں کی فلاح وبہبود کو نظر انداز کرنے کی شعوری کوشش ہے۔

تحریک آزادی کے دور میں مذہبی قومیت کے ہندو مسلم خوردہ فروشوں کو عوامی تائید نہیں حاصل ہو سکی۔ سماج کے اشرافیہ طبقوں پر البتہ ان کی قدر گرفت تھی۔ یہ نظریہ دو طرفہ فرقہ وارانہ پروپیگنڈوں کے نتیجوں میں کچھ دنوں تک اثر ونفوذ کا حامل رہا۔ متوسط طبقوں کی ایک مختصر جماعت نے زمین داروں اور جاگیرداروں کی حمایت سے ہندوتو اور اسلامیت کے نظریات کا احیا کیا اور کچھ پس ماندہ مظلوم لوگوں کی تائید سے سماج میں اپنی موجودگی درج کرائی۔ گرچہ اس کا دائرہ عمل محدود تھا۔ لیکن مذہبی جارحیت کے شعلوں کو ہوا دینے کے اعتبار سے کافی توانائیاں رکھتا تھا۔ تہذیبی قومیت پر مبنی ہندو مسلم ریاست انگریزوں کی لڑاؤ پالیسی کا بنیادی جز تھی جو آخر کار ملک کی تقسیم پر منتج ہوئی۔ پاکستان میں تہذیبی قومیت پر مبنی سیاست کے حامی طویل عرصے تک اقتدار پر قابض رہے جس نے پاکستان کو ایک مزید تقسیم تک پہنچا کر دم لیا۔ یعنی پاکستان اور بنگلہ دیش۔ سری لنکا میں اس طرز فکر نے اہم سیاسی کردار ادا کیا ہے۔ تاملوں کے استحصال اور حقوق کی ان دیکھی نے وہاں ایل۔ ٹی ٹی ای کو جنم دیا۔ ہندستان میں 1980ء کی آخری دہائی میں اس نظریئے نے ہلاکت انگیز جارحانہ رویہ اختیار کیا اور مسلم اقلیت کے خلاف رام جنم بھومی کی آڑ میں قتل وغارت گری کے بھیانک ڈرامے کھیلے۔ راج ناتھ سنگھ کی انسانی سالمیت (Intergral Humanism) کی اصطلاح سنگھ پریوار میں بہت مقبول ومروج ہے۔ یہ صرف حسن اتفاق نہیں ہے کہ جرمنی اور اٹلی کی فاشسٹ حکومتوں میں بھی یہی اصطلاح رائج تھی اور اس کا بنیادی مقصد اقلیتوں پر ظلم تشدد اور پڑوسی ملکوں پر جارحیت کا اقدام تھا۔

ایک طرح سے راج ناتھ سنگھ کا یہ دعویٰ درست ہے کہ سنگھ پریوار کا نظریہ قومیت اسرائیل کے تصور قومیت سے مماثلت رکھتا ہے، عربوں کے تیل اور گیس کے ذخائر سامراجی کنٹرول کے لیے اسرائیل کو وجود میں لایا گیا ہے۔ جو صیہونیت کے اصولاں پر گامزن ہے۔ صیہونیت بھی نظریاتی اعتبار سے یہودیوں کے دانشور طبقے کے مفادات پر مبنی ہے۔ اسرائیل کو یہودیوں کے مادر وطن ک حیثیت دی گئی تھی، لیکن اس کو صیہونیوں کے ایک مخصوص طبقے ہی کے مفاد تک محدود کر دیا گیا ہے۔ فلسطینیوں کے خالف اسرائیل کی مسلسل جارحیت سے ثابت ہے کہ داخلی اور عملی اعتبار سے یہ تشدد اور استحصال پر مبنی ریاست ہے۔ جائے حیرت نہیں اگر راج ناتھ سنگھ اسرائیل کو اپنے ہندوتو اور تہذیبی قومیت کا مثالی نمونہ اور اس کی تقلید کو باعث فخر سمجھتے ہیں۔

فی زمانہ قومیت کے مختلف ومتضاد تصورات مروج ہیں جاایک دوسرے سے برسرِ پیکار بھی ہیں۔ایک طرف دنیا عالم کاری کے مرحلوں سے گزر رہی ہے جومختلف ممالک اقتصادی حد بندیوں کی شکست وریخت کے مترادف ہے۔حالانکہ عالم کاری بنیادی طور پر دولت مند ترقی یافتہ اور طاقت ور ملکوں کے مفاد سے وابستہ ہے۔دوسری طرف مختلف ملکوں میں فرقہ وارانہ قومیت کا تصور سنجیدہ سطح پر اثر پذیر ہے۔خود امریکہ میں قومیت کا مفہوم اینگلو پروٹسٹنٹ انگلش اسپیکنگ(Anglo Protestant Englsih Speaking) ہے۔امریکہ کے سامراجی مقصد کو نظریاتی رنگ وروغن بخشنے وال نظریہ ساز سیموئیل ہنگٹن (Samuel Hungtintion) نے ایک کتاب لکھی ہے "ہم کون ہیں"(Who Are We)"وہ بھی ٹھیک ایم۔ایس گوالکر کی طرح امریکہ کے دولت مند دانش ور طبقے کا وکیل ہے۔وہ اس متوسط طبقے کو امریکی سامراج کا مرکز ومحور قرار دیتا ہے۔اور امریکہ کو اینگلو پرٹسٹنٹ انگریزی بولنے والا ملک قرار دیتا ہے۔فرقہ ورانہ نظریات میں مختلف ممالک کے درمیان یہ مماثلت اتفاقی نہیں ہے۔یہ سرمایہ دارانہ بورژوازیوں کے نظریات ہیں جو مذہب،نسل،زبان،عقیدے اور تہذیبی قومیت کی بنیاد پر ملک کو اپنی جاگیر سمجھتے ہیں۔

یہ تو خبر نہیں کہ ہنگٹن نے جو زوال آمادہ اسلام اور ترقی یافتہ مغرب کی باہمی تہذیبی آویزش کا نظریہ ساز ہے،گوالکر کو پڑھا ہے کہ نہیں۔لیکن دونوں کے فکر ونظر میں جو مماثلت ہے وہ یقیناً ہنگٹن کے لیے بے اندازہ مسرت کا سبب ہوسکتا ہے۔یہ کوئی حیرت کی بات نہیں ہے کہ ہنگٹن آج ساری دنیا کے ہندوؤں کا محبوب ہے۔انسانی تاریخ میں آج سے قبل دنیا کے مختلف علاقوں کے ہندو ایک دوسرے سے اتنے زیدہ قریب کبھی نہیں رہے۔آج پہلے کی بہ نسبت پیسے اور خبریں زیادہ سرعت کے ساتھ سفر کرتی ہیں۔دنیا کے ایک خطے میں تیار کیا ہوا مال دوسرے خطے میں بغیر کسی رکاوٹ کے دوسرے ہی دن دستیاب ہے۔بین الاقوامی سفر عام بات ہو چکی ہے۔بین الاقوامی رابطہ روزمرہ کی بات ہے۔

دنیا کی مختلف قومیں آج شدت کے ساتھ باہمی اشتراک وتعاون پر منحصر ہیں۔مختلف قومیں اپنے تاریخ تجربات اور شدید تہذیبی امتیازات وتضادات کے باوصف فوری رابطوں کی زنجیر سے منسلک ہیں۔ایک ایسی دنیا آج مقابل ہے جو لامحدود امکانات اور لامحدود خطرات دونوں کو مرکز ہے۔اسی صورت حال کو عام کاری (Globalization) کہتے ہیں۔ٹھیک اسی طرح جیسے کساد بازاری کا عہد (Depression) سرد جنگ کا عہد(The Cold War Era) خلائی عہد(The Space Age) پہلی جنگ عظیم اور انقلاب روس کو عہد(The Roaring 20 s) وغیرہ تاریخ کے مختلف ادوار کی نمائندگی کرتے ہیں۔عالم کاری موجودہ سیاسی اقتصادی اور تہذیبی آویزش وتصادم کی علامت ہے۔

ایک حلقہ عالم کاری کو عالمی تجارت کا مترادف سمجھتا ہے۔ لیکن یہ اصطلاح زیادہ معنوی اور عملی وسعت اور تنوع رکھتی ہے۔ وہی طاقتیں جو تجارت کے لیے سرحد قید و بند کو لایعنی سمجھتی ہیں وہی سماجی کارکنوں، مزدور تنظیموں، صحافیوں، ماہرین تعلیمات، دہشت گردوں اور بہت سے دیگر عوامل کی عالمی اسٹیج پر متحرک رکھتی ہیں۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد بھی برطانوی سامراج یا مغربی نوآبادیات کا خاتمہ نہیں ہوا ہے۔ جب یورپ نے افریقہ، ایشیا، لیٹن امریکہ، ویسٹ انڈیز اور ایسٹ انڈیز وغیرہ کو آزاد کر دیا تو ان پر امریکہ سامراج کا گھنا سایہ پڑ گیا اور یہ علاقے زیادہ حساس مرکزوں میں تبدیل ہو گئے اور تمام علاقائی کلچر کے لیے زیادہ مضرات راساں بن گئے۔ ہندستانی کلچر جو اپنی اصل میں مذہب، سماج، تہذیب اور ایک طرز حیات سے عبارت ہے وہ عالم کاری کی بے رحمانہ قوتوں کی زد پر تباہی و بربادی کے دہانے پر پہنچ گیا ہے۔ برطانوی عہد کی نوآبادیاتی کی اصطلاحی معنویت آج کی عالم کاری کی مترادف ہے۔ مغربی کلچر کی کسی روک ٹوک کے بغیر روز بروز زیادہ تندی و تیزی اور ہمہ گیری کے ساتھ ہندستانی کلچر، آرٹ، ادب، تہذیب اور رسم روایت کے زوال و انحطاط کا سبب بن رہا ہے۔ عالم کاری کے مختلف چہرے ہیں۔ اس نے نئے نئے نقاب پہن رکھے ہیں۔ سوانگ بھرنے میں اسے مہارت حاصل ہے۔ اس نے بڑی ہوشیاری کے ساتھ نعرہ بازی سے بچتے ہوئے مختلف لیبل لگا لیے ہیں۔ جمہوریت، انسانی حقوق، جنسی مساوات، بین الاقوامیت، آزادانہ تجارت اور انسان دوستی وغیرہ اس کے مختلف رنگ روپ ہیں۔ جدید کاری اور عالم کاری کے نام پر عوام کی سطح زندگی کو بلند کرنے کو دعویٰ کرنے والے دراصل عوام کا استحصال کر رہے ہیں۔ ہندستانی تناظر میں یہ پرانے برطانوی نوآبادیاتی نظام سے مقصد اور نوعیت میں بہت مختلف نہیں ہے۔ برطانوی سامراج نے ہندستان کے لیے اپنے عہد حکومت کو بے حد مہربان، شفیق اور تعمیری قرار دیا تھا اور غیر مہذب ہندستان کو تعلیم، تہذیب اور کلچر سے روشناس کرانے کی بڑی زبردست ڈینگ ماری تھی حالانکہ عملی اعتبار سے برطانوی سامراج مقامی آبادی پر "گورے آدمیوں کو بوجھ (White Man's Burden)" تھا۔ ۱۷۰۰ سے ۱۸۷۵ء کے درمیان برطانوی نوآبادیاتی نظام نے توسیعی مقاصد کے لیے فوجی، اقتصادی اور مذہبی حربے کا استعمال کیا جس میں فوجی جارحیت کو اولیت حاصل تھی۔ یہ ایک طرح کی منظم ڈکیتی تھی۔ سونے، چاندی، جواہرات اور ملک کے دوسرے قیمتی خزانوں کی لوٹ تھی اقتصادی استحصال اور فوجی جارحیت ساتھ ساتھ چلتی رہی۔ آخر میں تو برطانوی سامراجیت ذلیل ترین سطحوں پر اتر گئی۔ ڈرگس اور نارکوٹکس کی تجارت میں ملوث ہو گئی۔ رفتہ رفتہ برطانوی سامراج کا استحصالی مزاج فنی صورت اختیار کر گیا جس نے ملک کے قدرتی ذرائع ذخائر اور معیشت پر مکمل قبضہ کر لیا۔

اس استحصال، لوٹ، ڈاکہ زنی اور قتل غارت گری کے لیے مذہب کا بھی استعمال کیا گیا۔ تمام اہل ملک کو

کافر، غیر مہذب اور غیر اہل کتاب کہہ کر حقیر مخلوق اور جانوروں کی صف میں کھڑا کر دیا گیا۔ جب تک کوئی عیسائی مذہب اختیار نہیں کر لیتا اس کو انسانی سلوک کا حقدار نہیں سمجھا جاتا تھا۔ برطانوی سامراج کی زیر سرپرستی عیسائی مشنریاں آئیں جنہوں نے یہ تبلیغ شروع کی کہ عیسائیت واحد حقیقی مذہب ہے عیسیٰ مسیح سچے خدا ہیں۔ ہندوستانیوں کے روحانی تحفظ کے لئے دوسرے تمام مذاہب کو نیست و نابود کر دینا ضروری ہے۔ اسلام ہو کہ ہندو مذہب، جین دھرم ہو کہ بودھ مت، سکھ دھرم، ہو یا پارسی مذہب، یہ سب غیر حقیقی مذہب ہیں۔ ہندو سوسائٹی اور مذاہب کے تمام رسوم و رواج اور رسوم و روایات کو غیر حقیقی کہہ کر قابل تنسیخ قرار دے گیا۔ وحشی، گنوار، جاہل اور کافر ہندوستانیوں کے لئے انجیت کی مقدس تعلیم کو ناگزیر قرار دیا گیا۔ عیسائی مذہب کے ساتھ ہی مغربی کلچر، روایات اور طریقہ ہائے زندگی بھی در آئے جنہوں نے مقامی روایتی مذہب اور کلچر کو مٹانے کی ہر ممکن کوشش کی۔ عیسائی مذہب اختیار کرنے والے ہندوستانیوں کو ان کو اپنے قدیم کلچر اور رسوم و روایات سے بے تعلق کرنے کے لئے ترغیبات و تحریصات سے کام لیا گیا جن کی وجہ سے اکثر داخلی، روحانی اور مذہبی الجھنیں بھی پیدا ہوئیں۔ نیا ہندوستانی عیسائی انگریزی لباس اور وضع قطع اختیار کرنے لگا، جس کے لئے وسیع پیمانے پر حکومت کی طرف سے ہمت افزائی کی گئی۔ یہ دراصل میکاولیت (Macaulayism) تھی۔ یہ اصلاح تھامس بابنگٹن میکالے (Thomas Babihgton(Macauly 1800 - 1859) سے منسوب ہے جو ۱۸۳۰ء میں کلکتہ میں گورنر جنرل کاونسل کا ایک ممبر تھا۔ جس کی وکالت کے نتیجے میں ہندوستان میں انگریزی نظام تعلیم رائج ہوا۔ جس کا واضح مقصد بھورا صاحب (Brown Sahib) پیدا کرنا تھا جو اپنے مزاج اور مذاق کے اعتبار سے انگریز ہو۔ ۱۹۰۰ تک برطانوی سامراج کی یہ توقع امید سے زیادہ کامیاب ہوئی۔ ہندوستان کی آزادی کے بعد بھی ہمارے اینگلوسیکشن وزیر اعظم پنڈت نہرو کی عنایت سے اس نظام نے کمال بے دردی و بے رحمی سے اپنے مقاصد کی تکمیل کی۔

برطانوی سامراج کے استحکام کے بعد ایک دانشورانہ محاذ کھولا گیا۔ برطانوی حکمرانوں نے ہندوستانیوں کو ذہنی غلامی میں مبتلا کرنے کے لئے کم و بیش تمام روایتی تعلیمی اداروں اور نصاب و نظام پر بالواسطہ طور پر کاری ضرب لگائی اور ان کی جگہ پر زیادہ ترقی یافتہ مغربی نظام تعلیم رائج کیا گیا۔ چونکہ عیسائیت کی تبلیغ زیادہ بار آور نہ ہو سکی، اس لئے اس طریقہ کار سے فائدہ اٹھایا گیا، جو ہندوستانی کلچر پر مغربی کلچر کے اثر و نفوذ میں زیادہ معاون ثابت ہوا۔ برطانوی طرز تعلیم سے آراستہ اعلیٰ تعلیم یافتہ ہندوستانی یہ سمجھنے لگے کہ انگریز ہندوستانیوں کو سائنس اور ٹیکنالوجی کی تعلیم سے روشناس کر کے زیادہ بہتر انداز میں شعوری بیداری پیدا کر رہے ہیں۔ انہوں نے انگریزوں کے استحصال مقصد اور نیت کو قطعی نظر انداز کر دیا مقامی باشندوں کو مغربی کلچر کی ظاہری چمک دمک نے بڑے پیمانے پر متاثر کیا۔ وہ بتدریج ان کے دام میں اسیر ہوتے گئے اور بزعم خود جدید اور معقولیت پسند بن گئے۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد یورپ کا سامراجی نظام جغرافیائی اعتبار سے زیروزبر ہو گیا۔ لیکن نوآبادیاتی استحصال کا پرانا طریقہ آج بھی رائج ہے۔۔ایشیا، افریقہ، اور لیٹن امریکہ کے مختلف ممالک میں عالم کاری کے نام پر یہی ڈراما کھیلا جارہا ہے۔ نیا نوآبادیاتی نظام عالم کاری کے نام پر تہذیبی بوقلمونی اور رنگارنگی کی اہمیت کو زورو شور سے تائید کرتا ہے۔ لیکن عملی طور پر ساری دنیا میں ایک واحد کلچر اور اس کی قدروں کو فروغ دے رہا ہے۔ یعنی مغربی کلچر کو جو بازاروں کی تلاش اور صارفی مقاصد کی تکمیل کے لئے تمام علاقائی اور مقامی کلچر کو تباہ و برباد کر رہا ہے۔ ہندوستانی ہندوستانی کلچر کیفیت (Quality) پر مبنی ہے۔ کمیت (Quantity) پر نہیں۔ عالم کاری کی پرفریب سیاست نے روحانیت، اخلاق اور نفاست پر مبنی ہر کلچر کو بے معنی بنادینے کی سازش میں بڑی حد تک کامیابی حاصل کرلی ہے اور ہوس زر اور حصول اقتدار پر مبنی ایک ایسے ناپاک منفی اور گھناؤنے کلچر کو فروغ دیا ہے جس نے ہر شئے کو خرید و فروخت کی جنس بنادیا ہے۔ فرد اپنی بنیادی جنسی خصوصیات سے محروم ہو گیا ہے۔ وہ چیز کی سطح پر یا نیم حیوانی سطح پر زندگی گزارنے پر مجبور ہے۔ موجودہ ہندوستان کے تمام سرمایہ دار اور تاجر عالم کاری کی عوام دشمن اور انسان دشمن سازشوں میں برابر کے حصہ دار ہیں۔ تہذیبی جارحیت ہندو کلچر اور ہندو سماج کے خلاف سب سے بھیانک حملہ ہے۔ تاریخ کا سب سے بھیانک حملہ جو عالم کاری کے پس پردہ ایک ظالم اژدہے کی طرح ہماری تہذیبی اقدارو روایات کو نگلتا جارہا ہے۔ جس کی تازہ ترین سنگین اور تلخ مثال امریکی ہند نیوکلیر معاہدہ ہے، جو ہر اعتبار سے ملک دشمن اور تہذیب و ثقافت کی تباہی و بربادی کی علامت جس نے ہندوستان کو عملاً امریکہ کی ایک کولونی بنادیا ہے۔

برطانوی سامراج کا میکاولی فارمولا کیف وکم کے اعتبار سے عہد جدید کا گلوبلائیزیشن ہے۔ پاؤنڈ اور اسٹرلنگ کی جگہ ڈالر نے لے لی ہے۔ عام ہندوستانیوں کے لئے عمومی طور پر اور تعلیم یافتہ اور ثروت مند ہندوستانیوں کے لئے خصوصی طور پر عالم کاری باد نسیم کا ایک لطیف و خنک جھونکا ہے حالاں کہ بادسموم سے زیادہ گرم، تندو زہریلا ہے لیکن ہندوستانیوں کا ایک مخصوص طبقہ اس زہر کو سماج میں چھوت کی طرح پھیلا رہا ہے اس میں سیاست دان بھی ہیں، بڑے تجار بھی، اور بیوروکریسی کے اعلیٰ عہدیدار بھی۔ میڈیا کا ذمہ دار بھی۔ اور عوام نادان، معصوم اور بے خبر ہیں۔ اور آہستہ آہستہ پھیلتا ہوا یہ زہر ہمارے کلچر کو پورے طور پر مسموم کرتا جارہا ہے اور بے حد خفیہ اور بالواسطہ طور پر ہمارے صدیوں پرانے احترام اور باوقار کلچر اور سماجی نظام کو درہم برہم کر رہا ہے۔ جس کا ہدف ہندوستانی سماج کا ہر طبقہ ہے۔

عالم کاری کا سب سے خطرناک منفی اثر یہ ہے کہ آج ہر تعلیم یافتہ ہندوستانی مغربی کلچر کو مثالی سمجھ رہا ہے۔ اس کی نگاہ میں ہندو بھارت کے ماضی و حال میں کوئی بھی ایسی گرانقدر اور باوقار تہذیبی روایت نہیں ہے جو قابل فخر ہو۔ وہی ہندوستانی اقدار و روایات قابل قدر ہیں جن کی تائید و توثیق مغرب بھی کرتا ہے۔ ترقی اور جدت کے نام پر

مغربی سوسائٹی اور کلچر اور سائنسی ایجادات کی طرف ہندوستانیوں کا ایک عام عقیدت مندانہ رویہ ان کے احساس کمتری کا اظہار ہی نہیں ہے بلکہ ان کی ذہنی غلامی کا ثبوت بھی ہے۔ ہندوستان میں مغرب کی کسی بھی چیز کا انکار اس وقت تک نہیں کیا جاسکتا جب تک خود اہل مغرب اس کی تردید نہ کردیں یا اس کو ناکارہ نہ قرار دیدیں۔

کچھ ایسے عیسائی علماء بھی ہیں جو یہ محسوس کرتے ہیں دوسروں کو عیسائی بنانے کی ذمہ داری چرچ کی نہیں ہے یہ بیان دراصل ڈاکٹر ہنس یوکو (Dr. Hans Ucko) کا ہے۔ جو ۳۵۰ چرچ پر مبنی ایک طاقت ور کمیٹی کا صدر ہے۔ جس کو Inter Religious Diologue and Cooperation of the World Council of the Churches سے بھی موسوم کیا گیا ہے۔ اس بیان کا بظاہر مقصد مختلف مذاہب کے درمیان امتزاج اور ہم آہنگی پیدا کرنا ہے۔ بطور خاص دو مذاہب کے درمیان۔ یعنی عیسائیت اور ہندو اور بودھ مذہب۔ یوں تو ڈاکٹر یوکو ایک ایماندار اور صاف گو آدمی کی شہرت رکھتا ہے لیکن اس کی توجہ خاص سے اسلام اور صیہونیت محروم ہے۔ وہ جانتا ہے کہ یہ دونوں مذاہب اس کے دام تزویز میں نہیں آسکتے۔ اور پھر یہ کہ ضرورت ہے کہ ہندو اور بدھ مذہب پر کمندیں پھینکی جائیں جنگ ہر سطح پر جاری ہے جس میں صیہونیت اس کی طرف دار ہے، اس لئے ضرورت ہے کہ ہندو اور بودھ مذ ب پر کمندیں پھینکی جائیں جن کی ایک بڑی آبادی تیسری دنیا میں بستی ہے جس میں ہندوستان بھی ہے اور چین بھی؛ اس سے ڈاکٹر یوکو کی اصل کا قدرے اندازہ ممکن ہے۔۔۔ اس حقیقت کے باوجود کہ اس نے ذاتی طور پر تبدیلی مذہب میں کبھی دلچسپی نہیں لی۔ عملی طور پر تبدیلی مذہب میں کبھی دلچسپی نہیں لی۔ عملی طور پر صورتحال بالکل متضاد ہے۔ عیسائی مشنریاں بغیر کسی استثناء کے بے حد خلوص، انہماک اور ذوق وشوق کے ساتھ تبلیغی مذہب کے کاروبار میں مشغول ہیں۔ ڈاکٹر یوکو کا مذکورہ مصالحانہ بیان اس کے دوسرے بیان سے قطعی مختلف ہے وہ در پردہ تبدیلی مذہب کے ایجنڈے کی حمایت کرتے ہوئے یہ بیان بھی دیتا ہے میرے نزدیک زیادہ ضروری عیسائی اپنے اعمال کے ذریعہ کسی در پردہ مقصد کے بغیر لوگوں کی خدمت کرتے ہوئے اپنی مثالی زندگی سے حضرت مسیح کی عظمت کی شہادت دیں اور ان پر اپنے ایمان کا مظاہرہ کریں یہی وہ خاص اشارہ ہے جو مذاہب میں تضاد وغیرہ آہنگی کا ضامن ہے۔ اور ڈاکٹر یوکو کی دوغلی فطرت کا ثبوت ہے۔

عیسائی خواہ کسی مسلک اور عقیدے سے وابستہ ہو۔ وہ مذہبی طور پر تبلیغی مزاج رکھتا ہے۔ حضرت عیسیٰ کی عظمت کی شہادت اس طرح ممکن ہے کہ دوسرے مذہب کے لوگوں کو عیسائیت قبول کرنے کی ترغیب دی جائے، عیسائیوں کا عقیدہ ہے کہ حضرت عیسیٰ کو نجات دہندہ سمجھے بغیر کوئی شخص جنت کا حقدار نہیں ہوسکتا۔ بلکہ وہ جہنم رسید ہوگا ابدالآباد تک کے لئے۔ مذہبی عیسائیوں کا مقدس مذہبی فریضہ ہے۔ غیر عیسائیوں کو جہنم رسید ہونے سے بچانے کی واحد صورت تبدیلی مذہب کی ترغیب وتحریص ہے، تاکہ ان کو عیسائی بنایا جاسکے۔ اب اس کے دوررس اثرات

دیکھئے۔ بغیر عیسائی مذہب کے علاوہ کوئی مذہب حقیقی نہیں ہے، کوئی مذہب نجات کا ذریعہ نہیں ہے۔ بلکہ جہنم کی طرف جانے کا راستہ ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں دوسرے مذاہب یا ان کے ماننے والوں کے لئے احترام، تقدس کا جذبہ پیدا ہو ہی نہیں سکتا۔ بلکہ برعکس تحقیر ملامت کا احساس پیدا ہوگا۔ ڈاکٹر یوکو کے مذکورہ بیان میں صراحتاً تو نہیں دوسرے مذاہب کے لئے توہین وتحقیر کا عنصر موجود ہے۔ جب بھی کسی ایک مذہب کی تحقیر وتوہین کی جاتی ہے تو یقیناً اس مذہب کے ماننے والوں کے خلاف ایک جارحانہ تشدد کا ارتکاب ہوتا ہے جو انسان دوستی کے زریں اصولوں کی کھلی ہوئی نفی ہے۔ جس کو عالم کاری میں سنگ بنیاد کا درجہ دیا جاتا ہے۔ عیسائیوں کے برعکس قدیم مذاہب تبدیلی مذہب کا اصول نہیں رکھتے۔ ایک یہودی ماں کے پیٹ ہی سے یہودی پیدا ہوتا ہے۔ زرتشی والدین کی اولاد ہی زرتشت ہوگی۔ ایک ہندو بھی پیدائشی ہندو ہوتا ہے۔ قدیم جاپانی مذہب ''شنتومت'' اور ''تاؤمت'' (چین) کی بھی یہی روایت ہے۔ یہ مذاہب پیدائش ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ کسی دوسرے مذہب کے لوگوں کو اپنے مذہب میں شامل نہیں کرتے۔ ہندوؤں کی مثال سامنے کی ہے۔ کس طرح ہندو مذہب دوسرے مذاہب کا تحفظ کرتا رہا ہے۔ ایران میں تعذیب کا شکار ہوکر پارسی اور زرتشی ہندستان آئے تو یہاں ان کا استقبال مہمانوں کی طرح کیا گیا۔ وہ یہاں آباد ہوگئے اور سینکڑوں سال سے آباد ہیں۔ یہی سلوک انہوں نے یہودیوں کے ساتھ کیا۔ ریووین دفائی (Reuven Dafai) نے اپنی کتاب ''اسرائیل میں ہندستانی یہودی'' (Indian Jews in Israiel) میں صراحت کی ہے کہ دنیا کے مختلف حصوں سے آنے والے یہودی یا تو تعذیت کے ہدف رہے تھے یا امتیاز اور قتل و غارت گری اور نسل کشی کا نشانہ بنتے تھے لیکن ہندستانی یہودی تیسرے یہودی کامن ویلتھ کی تشکیل مین شرکت کے جذبے سے آئے تھے۔ ہندوستان میں اپنے طویل عرصہ قیام میں وہ کبھی امتیاز، جارحیت اور تعذیت کا ہدف نہیں بنے تھے۔ یہ خاطر نشان رہے کہ ریووین دفائی نے یہ کتاب Council , on Behalf of thw Consulatie of Israel - 50 Pedder Road, cunbalaHaill, Bonbay -25 سے شائع کرائی ہے۔ پارسی اور یہودی اپنی مذہبی آزادی کے ساتھ اس ملک میں آباد رہے ہے۔ نہ انہوں نے دوسروں نے ان سے چھیڑ چھاڑ کی۔ ہندوؤں نے ابتدایہ دور میں عیسائیوں اور مسلمانوں کو بھی تحفظ دیا۔ عربوں سے ہندوستان کے روابط اسلام کی بعثت سے پہلے سے تھے۔ اسلام کی بعثت کے بعد بھی برقرار ہے۔ ہندوؤں کا نقطہ نظر یہ تھا کہ ہمارا تصور خدا ہمیں ایسے ہی سلوک وعمل کی ترغیب دیتا ہے۔ یہ ہماری مذہبی خصوصیت ہے۔ ہندو مختلف طریقہ ہائے عبادت پر عمل پیرا ہیں۔ ان کے ان گنت دیویاں اور دیوتا ہیں۔ ایک مزید خدا کی شمولیت سے ہندو مذہب پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

ہندوؤں کے برعکس دوسرے مذاہب میں تبدیلی مذہب بنیادی رجحان و مزاج ہے۔ عیسائیوں کو اس

مذہب پر عمل پیرا ہونے کا حق ہے کہ عیسائی مذہب اختیار کئے بغیر کوئی شخص جنت کا حق دار نہیں ہو سکتا۔ مگر ترغیب سے غیر عیسائیوں کو عیسائی بنانے کا خیال فساد و انتشار کا باعث ہوگا۔ ڈاکٹر یحییٰ اس نزاکت کو سمجھتا ہے اس لئے وہ مبلغین عیسائیت کو خدمت خلق، حسن سلوک، دلفریب طرز ادا کی طرح متوجہ کرتا ہے۔

آج دنیا بہت نازک موڑ پر کھڑی ہے۔ یک رخا کلچر، نیوکلیئر اسلحے، ماحولیاتی آلودگی اور ترقی یافتہ طاقتوں کی داداگیری، مشینی معیشت، فوجی مادیت، تہذیبی، نسلی، مذہبی، لسانی اور علاقائی امتیازات اور بے لگام مادیت انسانی وجود کی مکمل تباہی و بربادی کا پیش خیمہ بنتی جارہی ہے۔ اس پس منظر میں تبدیلی مذہب کی بالواسطہ یا بلاواسطہ کوشش مزید انتشار و بحران کا سبب ہو سکتی ہے۔ اس کے برعکس آج ماضی کے مقابلے میں مختلف علاقائی روایات، مذاہب تہذیب و ثقافت کی ثروت مند معلومات زیادہ بہتر نتائج پیدا کر سکتی ہیں۔ آج ایک دوسرے کو سمجھنے کی زیادہ ضرورت ہے۔ دنیا کی تہذیبی، دینی اور روایاتی تنوع اور رنگارنگی اور کلچر کی گوناگونی کی احتیاج ہے جو اسی بوقلمونی امن و اخوت اور انسان دوستی کی قدروں کو مضبوط کرنے کی ضمانت ہو سکتی ہے۔

پرامن بقائے باہم کے لئے ناگزیر ہے کہ تبدیلی مذہب کے اصولوں کو نظر انداز کر دیا جائے۔ تبدیلی مذہب فرد کو بے جڑی کا شکار بناتی ہے۔ خاندانوں کی تباہی و بربادی کا بنیادی سبب بن جاتی ہے۔ مختلف قوموں میں اختلاف و تضاد پیدا کرتی ہے۔ قدیم کلچر اور تہذیبی اقدار کا خاتمہ کر دیتی ہے۔ دنیا کو ہر مذہب اور ہر کلچر کی ضرورت ہے۔ مذہب کی شکست و ریخت کلچر کی شکست و ریخت بن جاتی ہے۔ مذہب اور کلچر بڑی حد تک لازم و ملزوم ہے۔ کلچر کی ہر ہیئت مذہب سے وابستہ و پیوستہ ہے اور مذہب روحانی دانشمندی کا حامل ہوتا ہے۔ کلچر کی تباہی مذہب کی خانہ خرابی کا دوسرا نام ہے۔ آج اڑیسہ اور کرناٹک میں عیسائیوں کے ساتھ جو حادثات پیش آرہے ہیں۔ وہ مذہب نہیں ہے سیاست ہے۔ ہندوستان میں سکھوں اور مسلمانوں کے ساتھ جو اکثریت نے جس طرح کا سلوک ماضی میں کیا ہے۔ وہ بھی سیاست کا تماشہ تھا۔ ہندو مذہب میں بنیادی طور پر تشدد کی جگہ نہیں ہے لیکن عالم کاری اور سیاست کے پردے میں آج ہندو مذہب جارحانہ تشدد کی علامت بن چکا ہے۔ جو ہندو مذہب کی بنیادی خصوصیت کی تردید اور نفی بھی ہے اور ہندو مذہب کی توہین اور تحقیر بھی۔ اور سچی بات تو یہ ہے کہ ہندو مذہب، ہندو روایات، پر ہمارا اور ہندوستان کا سب سے بڑا دشمن آج سنگھ پریوار ہی ہے جو ملک کی سالمیت کو تباہ کرنے پر تلا ہوا ہے اور ہندوستان کو ٹکڑے ٹکڑے کر دینے کی سازش کر رہا ہے۔ اس کے پیچھے بھی اسرائیل امریکہ اور یورپ ہو تو جائے حیرت نہیں۔ عالم کاری کے پردے میں ایک کلچر اور مذہب کی ساری دنیا پر مسلط کرنے کی درپردہ سازش انسانیت کی مکمل تباہی کا پیش خیمہ بن سکتی ہے۔ دولت مند اور طاقت ور ملکوں کو اس نزاکت کا احساس جتنا جلد ہو جائے انسانیت کے تحفظ اور بقا کی امید اتنی ہی جلد روشن ہو جائے گی

تبدیلیوں کا مشاہدہ کیا ہے۔ قدامت پسند روایاتی اور خاندانی
پچھلی دہائی میں ہندوستانی سماج نے کچھ دلچسپ
مرکزیت پر اعتماد کرنے والے تصوراتی اور غیر مادی ذہن کے حامل جذباتی ہندستانیوں کی جگہ لذت پسند شوروغل
کرنے والے خود اعتماد صارفی مزاج کے حامل ہندستانیوں نے لے لی جس پر میڈیا مین کافی بحث وتمحیص ہوتی رہی
ہے۔ یہ تبدیلی نئے ہندستان سے تعبیر کی گئی ہے۔ جس کی چند بنیادی شناخت ہے۔

نئے ہندوستان کی پہلی شناخت عدم تحفظ (Insecurity) کا احساس ہے۔ ذاتی سطح پر اسکول، کالج اور ملازمت کے مرحلوں میں سخت مقابلہ اور مسابقت کی فضا نے لوگوں پر نفسیاتی دباؤ کا ایک ایسا بوجھ ڈال دیا ہے جو ماضی کے تجربے سے قطعی مختلف ہے۔ مشترکہ خاندان کے انتشار، نیوکلیر فیملی اور والدین کی ملازمت نے بچوں ہی کو نہیں نوجوانوں کو بھی جذباتی الجھنوں سے دوچار کردیا ہے۔ جس سے نجات کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ نتیجہ بڑھتی ہوئی نفسیاتی تنہائی ہے اس پر مستزاد ماحولیاتی تبدیلیاں ہیں۔ ۱۹۶۰ء اور ۱۹۷۰ء کی دہائی میں ہندوستان کا مقابلہ کھلے دشمنوں سے تھا۔ آج دہشت گردی نے ملک کو اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے۔ دشمن نامعلوم ہے۔ وہ کہیں بھی ہوسکتا ہے۔ بالکل پڑوس میں بھی۔ یہ ایک عجیب بات ہے کہ آج اس نوجوان نسل کی بات کی جاتی ہے جو خود اعتمادی کی دولت رکھتا ہے۔ لیکن تحقیق و جائزے سے ثابت ہے کہ والدین اپنی اولاد کو آزادانہ باہر بھیجنے میں متامل ہیں۔ وہ اندیشہ ہائے گوناگوں کے شکار ہیں۔ بچوں سے رابطہ رکھنے کے لئے موبائل ایک ضرورت بن گیا ہے۔ بچے جب اسکول سے ٹیوٹوریل اور (Voactional) پیشہ وارانہ کلاسز کے لئے جاتے ہیں تو والدین ان سے موبائل کے ذریعہ رابطہ رکھنا ضروری سمجھتے ہیں۔ آج سے قبل کی نسل ایسے اندیشوں سے بے نیاز اور لاعلم تھی۔ آج ہندوستان بلکہ شاید پوری دنیا زیادہ غیر محفوظ ہوگئی ہے۔ جدید ہندوستان کی دوسری اہم شناخت ''تشدد'' ہے اسکولی طلبا، میں گولیوں کا تبادلہ، چاقوزنی، تعلیم یافتہ طبقوں میں جذبہ انتقام اور قتل وغارت گری اور جرائم اور ڈاکہ زنی کی بڑھتی ہوئی وارادات موجودہ عہد کے تشدد کے کردار کو نمایاں کرتی ہیں۔ سماج میں جذباتی دباؤ، معاشی نابرابری اور ناانصافی و حق تلفی کے ردعمل کے فطری نتیجے کے طور پر نفسیات میں اضافہ ہوا ہے۔ آئی۔ پی۔ ایل کے درمیان ہربھجن سنگھ اور شری ناتھ کے درمیان طمانچہ بازی کا واقعہ ممکن ہے کہ کچھ لوگوں کی تفریح کا سبب رہا ہو لیکن یہ بھی تشدد پسندی کے بڑھتے ہوئے رجحان کی علامت ہے۔ اب یہ بحث کہ کرکٹ کے کھلاڑیوں کے لئے مشق ومبارزت کی ٹریننگ کے ساتھ ہی نفسیاتی ضبط واستحکام اور جوش وجذبے پر قابو رکھنے کی تعلیم بھی ناگزیر ہوگئی ہے۔

آزاد میڈیا کے فروغ نے تشدد اور عدم تحفظ کے احساس میں شدت پیدا کی ہے۔ تشدد اور جرائم کے عام واقعات کے ہوبہو منظر کشی اور نمائش میں مسابقت کی نفسیات نے ناظرین میں تحت الشعوری طور پر عدم محفوظیت اور خوف کے احساس کو فروغ دیا ہے۔ یہ کہنا سہل ہے کہ میڈیا لوگوں کی من پسند چیزیں پیش کرتا ہے۔ جن سے عوام

لذت اندوز ہوتے ہیں۔ لیکن یہ منطق حقیقت سے دور معلوم ہوتی ہے۔ بہرحال یہ حقیقت ہے کہ عوام کی ایک بڑی تعداد تشدد کے واقعات میں دلچسپی لیتی ہے اور ایسے واقعات کو دیکھنا یا پڑھنا پسند کرتی ہے۔ لیکن اس سے انکار بھی مشکل ہے۔ اس سے عدم تحفظ، جرائم کے فروغ اور تشدد کے رجحان کو تقویت ملتی ہے اور سماج میں [illegible] مرض بھی بڑھتا ہے۔

صنعتی تمدن میں معاشی سروکار کو مرکزیت حاصل ہے۔ نئی دنیا میں حکومت کی جگہ کمپنیوں نے لے لی ہے۔ کمپنیاں ہی سماج کی سمت و رفتار متعین کرتی ہیں۔ نئے سماج میں ان مصنوعات اور اشتہارات کلیدی کردار ادا کرتے ہیں۔ میڈیا کی بے لگام آزادی نے اس کو بھی ایک کارپوریٹ (Corporate) بنا دیا ہے۔ میڈیا کمپنیوں کی معمولی مصنوعات کو بھی اشتہار کی ہوس میں غیر معمولی بنا کر پیش کر رہا ہے۔ ہندوستان کی تقریباً چار ہزار سالہ تاریخ اور تہذیبی روایات اور ساٹھ سال آزادی کے باوجود اب بھی ہم لوگ ٹین ایج (عنفوان شباب) کی ابتدائی منزلوں میں ہیں۔ ایک چوالیس سالہ آدمی ۱۹۹۱ میں دوبارہ ایک بچے کی صورت میں جنم لیتا ہے۔ ہم ایک ٹین ایجر کی طرح اپنے چاروں طرف رونما ہونے والی تبدیلیوں، اپنے حالات اور تغیر پذیر دنیا سے مفاہمت اور ہم آہنگی کی کوشش کر رہے ہیں۔ کسی سماجی محرک کو معروضی پس منظر میں دیکھنا زیادہ بہتر ہے۔ میڈیا اور اشتہاری ایجنسیوں کے اشتہارات محض کمرشیل پہلو رکھتے ہیں۔ یا ان کا کچھ مثبت اور تعمیری پہلو بھی ہے۔ اس کا تجزیہ ضروری ہے۔ معصوم شہریوں کو صارف بنانے اور غیر یقینی صورت حال اور تبدیلیوں سے ان کو روبرو کرنے میں میڈیا اور اشتہاری کمپنیوں کے مشیر اہم کردار ادا کر رہے ہیں۔

امریکہ اور مغرب نے تیسری دنیا کے ممالک کے بازاروں پر اجارہ داری، تجارت کی توسیع اور صارفی مقصد کی تکمیل کے لئے 'حسن' کا نیا معیار قائم کر کے اس خطے کے عوام کو اپنے دام میں بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ اسیر کر لیا ہے۔ جن ممالک نے ان کی حکمت عملی یا دباؤ کے نتیجے میں اپنے بازار ان کے حوالے کر دیے ہیں، ان میں وہ شاندار مقابلہ حسن کا اہتمام کرتے ہیں اور مس ورلڈ اور مس یونیورس کا تاج ایسے مقابلوں میں اول آنے والی حسیناؤں کو پہنا رہے ہیں۔ ہندوستان میں نرسمہا راؤ کے زمانے میں من موہن سنگھ وزیر خزانہ تھے۔ ان کے زمانے میں نئی اقتصادی پالیسی بنائی گئی۔ انٹرنیشنل مونیٹری فنڈ IMP اور ورلڈ بینک کے سامنے گھٹنے ٹیکنے پڑے۔ آزاد خیالی (Liberalization) نجی سرمایہ کاری (Privatization) اور عالم کاری (Globalization) کے نام پر امریکہ کی نو آبادیاتی پالیسی کو ہندوستان کی سرزمین مہیا کرائی گئی۔ امریکہ نے اپنے گھناؤنے، مکروہ اقتصادی استحصال کے لئے 'حسن' کا ایک فاسد و ناقص تصور ہندوستان کو برآمد کیا۔ ۱۹۹۰ کے بعد ہندوستانی سرزمین پر مس ورلڈ اور مس یونیورس کے ان گنت مقابلہ حسن ہوئے ہیں۔ مس ایشوریہ رائے، مس سشمیتا سنگھ، مس پرینکا چوپڑہ اور

لارادتا وغیرہ چند نمایاں مثالیں ہیں۔ مغربی دنیا کو اچانک ہی ایک صبح پہ عرفان ہوا کہ ہندستان تو حسن اور ذہانت کی خداداد سرزمین ہے ورنہ اس کے قبل تو ہندستان میں نہ تو حسن کا وجود تھا اور نہ ذہانت کا۔ صاف طور پر کہا جائے تو کچھ سادہ لوحوں کی حسن اور ذہانت کا احساس دلا کر انہیں اپنی مصنوعات کا بین الاقوامی سفیر بنانا تھا اور انہیں پروکٹر اور گیمبل (Procter & Gamble) ہندوستان لیور لمیٹڈ (.Hindustan Lever LTD) وغیرہ کا زیادہ وفادار شہری بنانا مقصود تھا۔ فی زمانہ تو مردوں کے لئے بھی بیوٹی کریم، لوشن وغیرہ بازار میں لائے جا چکے ہیں اور امریکہ اور مغربی کمپنیاں توقع سے زیادہ منافع کما رہی ہیں۔ یہ غریب ہندستانیوں کی پاکٹ ماری کی ایک قسم ہے جس پر اہل وطن نازاں ہیں۔ اس سادگی پہ کون نہ مر جائے اے خدا۔ مقامی کمپنیوں اور تنظیموں سے بھی امریکی کمپنیاں مقابلہ حسن کے جشن میں تعاون لیتی ہیں۔ امیتابھ بچن کو بھارتی سنیما کا سب سے بڑا سفیر سمجھا جاتا ہے اور اس کو بگ بی Big B کے ٹائٹل سے سرفراز کیا گیا ہے۔ لیکن اس نے ہندستانی مذہبی اقدار اور تہذیبی روایات کو طاق پر رکھ کر اپنی کمپنی امیتابھ بچن کورپوریشن لمیٹڈ کے ذریعہ ایسے مقابلہ حسن کا مسلسل اہتمام کیا تھا۔ وہ تو انفورمیشن ٹکنولوجی کا ہمیں شکریہ ادا کرنا چاہیے جس نے اپنے میڈیم کے ذریعہ اس پرفریب امریکی تصور حسن کا پردہ فاش کیا۔ آج ہندستان میں مقامی روایاتی عطر کی جگہ الکوحل کے پرفیومس سینٹ اور مہندی کی جگہ ٹیٹو Tatoo نے لے لی ہے۔ سشمیتا اور ایشوریہ رائے کی تاج پوشی کا جشن بھی جس شاہ خرچی کے ساتھ منایا گیا وہ بھی ہندوستانیوں کے ذہنی دیوالیہ پن کا ثبوت ہے۔ امریکہ کے پہلے خلائی مسافر نے جب چاند پر قدم رکھا تھا تو پورے امریکہ میں اس خلائی فتح کا شاندار جشن منایا گیا تھا۔ اس امریکی جشن سے بھی زیادہ جوش وخروش اہتمام اور رنگین ورعنائی کے ساتھ حسینان ہند کا جشن منایا گیا اور انتہا تو یہ ہے کہ دوردرشن نے بھی نیشنل چینل پر اپنے خصوصی پروگرام میں اس کا Live Telecast کیا تھا۔ یہی فرق ہے مرے ہم سفر یہ مرا چلن وہ ترا چلن۔

حسن کا مقابلہ دراصل عورتوں کی جسمانی اور جنسی کشش اور اشتعال انگیزی اور شہوت آفرینی کا کھلا مظاہرہ ہوتا ہے۔ جس کے ذریعے صارفیت کو عوام میں مقبول بنایا جاتا ہے۔ معمولی اور بے کار مصنوعات کا بازار کا محبوب مطالبہ بنانے کے لئے عورتوں کے جسم وجنس کی کھلی نمائش کی جاتی ہے جس کا منفی اثر تو سماج پر مرتب ہو رہی رہا ہے مہابھارت میں درورپدی کا چیر ہرن کیا گیا تھا، وہاں کرشن جی موجود تھے جنہوں نے صنف لطیف کو بے آبرو ہونے سے بچا لیا تھا۔ لیکن آج تو عالم یہ ہے کہ کرشن کوئی نہیں اور ہر شخص عورتوں کے بے لباس کرنے پر تلا ہوا ہے۔ نتیجہ ہے کہ ان کے جسم پر لباس ہر چند کہیں کہ ہے۔ نہیں ہے۔ کے مترادف ہے جو نوع بنوع ردعمل پیدا کر رہا ہے۔ جرائم اغوا، عصمت دری، وغیرہ کے بڑھتے ہوئے رجحان اس کے ثبوت کے طور پر سامنے رکھے جا سکتے ہیں۔

حسینان عالم کے ذریعہ گھٹیا پیداوار کو بہتر سے بہتر بنا کر پیش کرنے کی ایک مثال یہی ہے۔ یہ اسرائیلی

پروڈکٹ ہے۔ جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے۔ یہ بھی اسرائیل کے اقتصادی استحکام کا ایک ذریعہ ہے پیپسی کا مطلب ہے۔ Preserve Every Peny For The Solidarity Of Israel یعنی اسرائیل کے اقتصادی استحکام کے لئے ایک ایک پیسے کی بچت ضروری ہے۔ ستم ظریفی یہ ہے کہ اسرائیل جن قوموں کی جان کا گراہک ہے وہ بھی اس مشروب کا دل کھول کر استعمال کرتی ہیں۔ جس کو پیپسی والوں نے سشمیتا اور ایشوریہ کے ذریعے بازار میں مشتہر کرنے کے لیے حسین ڈراما چاہا تھا۔ ایسی فریب نظر حسیناؤں کے استعمال سے شکر آمیزش والے ذائقہ دار مشروب جس کی تیاری پر چند پیسے خرچ آتے ہیں، چھ روپے فی بوتل کے حساب سے لوگ خریدتے ہیں۔ اور اپنی صحت سے مذاق بھی کرتے ہیں۔

عورتوں کے جسم اور جنس کو ایک بازاری جنس اور کاروباری شئے میں تبدیل کرنا ہندستان کی تہذیبی پرمپرا کا بڑی دلیری کے ساتھ مذاق اڑانا ہے۔ مغرب میں آزادی نسواں کا ذریعہ قرار دے کر اس کے خلاف زبردست تحریک چلائی تھی۔ مغرب میں ایسے مقابلوں پر پابند عائد کر دی گئی ہے۔ لیکن ہندستان میں تو اسے قومی تہوار کی حیثیت حاصل ہوگئی ہے۔ ہزاروں ویمنس کالجوں اور اسکولوں میں لڑکیاں نصابی تعلیم سے زیادہ مقابلہ حسن کے بزداوا کی تحصیل کی طرف متوجہ نظر آنے لگی ہیں اور اب ان اداروں میں بھی ایسے مقابلوں کا اہتمام ہونے لگا ہے جو بیوٹی کوئن کا پرفریب نام دیا گیا ہے۔ مسٹر راج ناتھ سنگھ اس اعتبار سے یقیناً تحسین ہیں کہ وہ مقابلہ حسن کے خلاف ہیں۔ ان کے مطابق یہ چیز بھارتیہ سنسکرتی سے میل نہیں کھاتی۔ ۷ مارچ ۲۰۰۸ کو خواتین عالمی دن کے موقع پر انہوں نے کہا تھا ''خوبصورتی تو قدرت اور ایشور کا عطیہ ہے، تو پھر اس میں مقابلہ کیسے ہوسکتا ہے؟ انسانوں کو اپنی محنت اور قابلیت سے حاصل کردہ صلاحیتوں میں مقابلہ کرنا چاہیے، نہ کہ ایشور کی عطا کردہ چیزوں کے درمیان۔'' اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ راج ناتھ سنگھ میں زرخیزی احساس کا امکان ہے۔ کاش وہ ہندو مذہب اور ہندستانی سنسکرتی کے دوسرے زریں اصولوں کا تحفظ کرتے ہیں جن کو برباد کرنے پر ان کے پارٹی کے سیاسی مفاد کا دارومدار ہے۔

سب سے زیادہ خوشی کی بات یہ ہے کہ پاپائے روم نے ۱۷ مئی ۲۰۰۸ کو ایک بیان دیا تھا جس کی سرخی ۱۸ مئی ۲۰۰۸ کو روزنامہ ہمارا سماج، دہلی نے اس طرح لگائی تھی:

''میڈیا اور تفریحی صنعتیں بے حیائی کو فروغ دے رہی ہیں۔''

پاپائے روم یہاں تفصیل پیش کرنے کی ضرورت نہیں صرف توجہ مبذول کرانی ہے۔

لیکن ستم ظریف کی انتہا یہ ہے کہ۔۔۔۔

اب تو مس پاکستان، مس سعودیہ عربیہ، مس ترکی، مس جاپان وغیرہ کا جشن بھی منعقد ہونے

لگا ہے۔ انتہا تو یہ ہے کہ امریکی سیاست اور تہذیبی جارحیت کا سب سے اہم ہدف ایران بھی
اس سے بچا ہوا نہیں ہے۔ اب مس ایران کا مقابلہ بھی ہونے لگا ہے۔۔۔۔
محو حیرت ہوں کہ دنیا کیا سے کیا ہو جائے گی

ہندوستان میں حسن کا تصور مغرب سے قطعی الگ معیار و میزان رکھتا ہے۔ اس کی روایتیں کام سوتر کھجوراہو، اجنتا اور ایلورا کی مصوری، مجسمہ سازی سے وابستہ ہیں۔ جن میں تقدس، پاکیزگی اور پردہ داری کی بنیادی قدر کی حیثیت حاصل ہے۔ مشرق میں عریانیت کو بھی سماجی اور معاشرتی منظوری اور تائید و حمایت نہیں حاصل ہوئی بلکہ اسے تخلیق کائنات سے وابستہ سمجھا گیا۔ مگر آج مغربی کلچر کے زیر اثر حسن کو تخلیقی تقدس کا ذریعہ سمجھنے کی بجائے اسے تجارت، ایک کاروبار کی شکل دے دی گئی ہے۔ مباشرت کا مقصد تلذذ جسمانی یا لمحاتی مسرت ہے۔ جذباتی وابستگی نام کی کوئی چیز باقی نہیں رہ گئی ہے۔ اسے بس ایک کپ کافی یا ایک کپ چائے کی حیثیت دے دی گئی ہے۔ ہر صورت میں لذت حاصل کرنی ہے۔ مرد اور عورت شادی کے بغیر ساتھ رہتے ہیں۔ جس کو Live In کلچر کی تعبیر کرتے ہیں۔ رشتے بے معنی ہو گئے ہیں جذباتی وابستگی کے لئے کسی کا کوئی کمٹ منٹ نہیں رہ گیا ہے۔ صرف جنسی تلذذ کے لئے ساتھ رہتے ہیں۔ حسن اور جنس کی پاکیزگی، تقدس اور معصومیت کا تصور خواب و خیال بن چکا ہے۔ زندگی اپنی عظمت و حرمت سے محروم ہو چکی ہے۔ اس زوال انسانیت کی سب سے نمایاں مثال تھائی لینڈ ہے۔ جہاں جنس کو باضابطہ طور پر ایک کاروبار کا درجہ حاصل ہو چکا ہے۔ آج سے کوئی پچیس برس قبل تھائی لینڈ کے روپے کی قیمت ہندستان کے مقابلے میں نمایاں طور پر کم تھی۔ آج معاملہ برعکس ہے۔ دنیا کا سب سے دولت مند آدمی تھائی لینڈ کا بادشاہ ہے۔ یہ بالکل ہی حالیہ سروے کا نتیجہ ہے۔ تھائی لینڈ میں ہزاروں کی تعداد میں مساج سینٹرز ہیں جہاں دنیا بھر کے سیاح محض جسمانی تلذذ اور نوع بہ نوع جنسی تجربے کے لئے جاتے ہیں۔ جس میں تھائی لینڈ کو اولیت اور مہارت حاصل ہے۔ پورا ملک کم و بیش ایک قحبہ خانہ ہے۔ پورا تھائی لینڈ شراب و شباب کا ایک ایسا روشن بازار ہے جس کے سامنے شاید حسن صباح کی جنت بھی بے معنی ہے۔ خبروں کے مطابق ہزاروں کلبوں میں ہزاروں جوان، حسین، دوشیزائیں برہنہ رقص میں مصروف ہیں جو لمحاتی تلذذ اور مسرت کے لئے ہر وقت جگہ دستیاب ہیں۔

شاید جون ۲۰۰۸ مین امریکی صدر بش وہاں گیا تھا۔ ان کی تصویر تھائی لینڈ کے بادشاہ کے ساتھ اخباروں میں چھپی تھی۔ دونوں ایک جان و قلب نظر آرہے تھے۔ بش نے اپنا سب سے بہتر دوست قرار دیا تھا۔ جو بھی ہوش کے دعوے میں معروضیت تھی۔ تھائی لینڈ سے زیادہ مغربی کلچر کا عریاں مظاہرہ شاید ہی کہیں ہوتا ہو۔ عجب نہیں اگر بش بھی کلچر کی برکتوں سے مستفیض ہوا ہو۔ سنگاپور اور ایسے کئی شہروں کے نام اسی تخصیص کے ساتھ لئے جاتے ہیں۔ سیاحوں کے روزنامچے عجیب و غریب کہانیاں پیش کرتے ہیں۔

تہذیبی جارحیت میں ٹیلی ویژن مرکزی کردار ادا کر رہا ہے۔ اسٹار ٹی۔ وی کا مالک آسٹریلین ہے۔ اس چینل پر برسوں سے ''کہانی گھر گھر کی'' اور ''ساس بہو'' جیسے سیریل پیش کئے جاتے ہیں، جن کا مقصد مشترکہ خاندان کی کمزوریوں کو اجاگر کرنا ہے۔ خاندانی انتشار کو فروغ دینا ہے۔ نیوکلیر فیملی کو رواج دینا ہے۔ تاکہ زیادہ سے زیادہ صارفین پیدا کئے جاسکیں۔

نئی نسل ایم ٹی وی جنریشن کی پروردہ جولمحاتی مسرت اور تلذذ کی سطح پر جی رہی ہے۔ یہ ایک امریکی چینل ہے۔ اس پر پاپ ڈانس اور میوزک کے عامیانہ پروگرام پیش کئے جاتے ہیں۔ نئی نسل اس کے پروگرام کی دیوانگی کی حد تک عاشق ہے۔ ہندوستان کی عظیم وقدیم روایات اور اسلام کی اخلاقیات وروحانیت پر اس کا بے حد منفی اثر مرتب ہو چکا ہے اور ہو رہا ہے۔ انسانی فطرت کی بنیادی خصوصیات کو بالواسطہ طور پر بدلنے کی یہ عالمگیر سازش صارفیت کا حصہ ہے۔ جو تہذیبی جارحیت کی ایک گھناؤنی قسم ہے اور براہ راست عالم کاری کا ایک جزو ہے ٹی۔ وی کے اس طرح کے پروگرام کا اثر یہ ہوا ہے کہ زندگی میں معاشی اور اقتصادی سروکاری ہی کو مرکزیت حاصل ہوئی ہے۔ انسانی اقدار ووقار بے معنی ہو چکے ہیں۔ موجودہ سماج میں خانخاناں، تلسی داس، کبیر داس، اور میرابائی وغیرہ کے دوہوں اور بھجنوں کی اہمیت ختم ہو رہی ہے۔ غزل گوئی، کلاسیکی رچاؤ اور حسن سے محروم ہو چکی ہے۔ عشق واجبت کی جگہ نئی سماجی معاشی اور عمومی علامتوں نے لے لی ہے راجندر سنگھ بیدی کی کہانی 'ایک باپ بکاؤ ہے' اس کی ایک عمدہ مثال ہے۔ اصغر علی انجینئر کے مطابق بیدی کہانی پڑھتے جاتے تھے اور روتے جاتے تھے۔ ان کو لقوہ مار گیا تھا۔ ان کے بیٹے اور بہو کا سلوک بہت برا تھا۔ ان کو یقین کی حد تک شبہہ تھا کہ بہو سازش کر کے انہیں زہر دے دے گی۔ کہانی اس حقیقت کی نمائندہ ہے کہ موجودہ سماج میں ماں، باپ، بھائی اور بہن کے حقیقی رشتوں کی جگہ معاشی اور مادی سروکار نے لے لی ہے۔ رشتوں کی حقیقی پہچان ختم ہوگئی ہے۔ احترام ختم ہوگیا ہے۔ رشتوں کا ذکر محض رسمی طور پر ہوتا ہے۔ رشتوں کی حقیقی پہچان ختم ہوگئی ہے۔ احترام ختم ہوگیا ہے۔ رشتوں کا ذکر محض رسمی طور پر ہوتا ہے۔ مشاعرہ لوٹنے کے لئے ماں اور بہن کا ذکر ہوتا ہے لیکن اس میں خلوص، بے ساختگی، سچائی اور درد اور کسک کا شائبہ تک نہیں۔

ٹی وی سیریل اور آج کی فلموں سے موجودہ طرز زندگی نمایاں ہے۔ نئی فلموں کے گانے اور رقص جنسی علامات واشارات پر مبنی ہوتے ہین۔ پہلے فلمیں فارمولا ٹائپ ضرور ہوتی تھیں۔ لیکن ان میں قدروں پر زور دیا جاتا تھا۔ اگر دو چاہنے والوں کی شادی نہیں ہو رہی ہے تو ذات پات، امارات وغربت یا مذہبی اور سماجی امتیاز کی لعنتوں کا اجاگر کیا جاتا تھا۔ موجودہ فلموں میں عام طور پر چاہت کا اظہار مفقود ہے۔ ان کی جگہ جنسی اور جسمانی خواہش کے اظہار نے لے لی ہے۔ اسٹار ٹی وی پر برگر Burger کا اشتہار بے حد رنگین انداز میں پیش کیا جاتا ہے۔ یہ ایک طرف مذہبی نوعیت رکھتا ہے کہ تیرتھ کا نظارا کراتا ہے دوسری طرف جنسی علامت ہے کہ گوا کا بیچ دکھاتا ہے۔ یعنی

فصل دوم

پوسٹ کلونیلزم: تنقید کی دنیا میں ایک نئی ہوا

ڈاکٹر سید محمد عقیل

جیسے ہی تنقید اور ادب میں پوسٹ کلونیلزم (Post Coloialism) یعنی مابعد نوآبادیات کی بات شروع کی جائے گی، تو یہ بات بھی طے ہے کہ ادب اور سیاست کے میل جول، مسائل اور محرکات کی بھی باتیں اٹھیں گی۔ تہذیب اور تاریخ کے بدلنے اور اس کے اتار چڑھاؤ کی بھی صورتوں کا جائزہ لیا جانا ناگزیر ہوگا۔ شاید پوسٹ کلونیلزم کی بات شروع ہی نہ ہوتی، اگر ۱۹۴۵ء میں محوری طاقتوں (Axis Powers) کو عالمی جنگ میں شکست کا سامنا نہ ہوتا اور اتحادیوں (Allied Forces) کو یہ فکر پریشان نہ کرتی، کہ اب اس عالمی جنگ کے بعد ہمارے پاس کیا بچا اور یہ کہ اب معاشی طور پر ہم کہاں اور کیا رہ گئے اور یہ بھی کہ تمام دنیا میں پھیلی ہوئی اپنی حکومت میں سے ہم کیا کیا اب بحال یا بچا سکتے ہیں۔ اس جنگ میں سب سے زیادہ خسارے میں وہ رہے جن کا دعویٰ تھا کہ ہماری حکومت اتنی وسیع ہے کہ اس پر سورج کبھی نہیں ڈوبتا یعنی برٹش راج اس جنگ میں سب سے زیادہ فائدہ امریکہ کا ہوا جس نے جرمنی اور جاپان کی شکست کے بعد، در پردہ، اپنے سب سے بڑے حلیف اور حریف بھی، برطانیہ کو شکست دے دی کہ ایک طرف تو، ان کا کالونیاں بنانے کا جذبہ ٹوٹا تو دوسری طرف، وہ کالونیاں بھی ٹوٹنے کے لیے خود بھی ہاتھ پاؤں مارنے لگیں جو برٹش راج کے زیر نگیں تھیں اور جو رفتہ رفتہ ٹوٹنے بھی لگیں۔ کچھ کو تو برٹش راج نے خود چھوڑا اور کچھ کو، اس کے ساتھ کی اتحادی طاقتوں نے آزاد کر دیا اور کچھ نے لڑ بھڑ کر اپنی آزادی خود حاصل کر لی۔ ان میں انڈونیشیا، الجیریا، لیبیا اور ویت نام خاص ہیں، اور برٹش راج سے خود چھٹکارا پانے والوں میں، برصغیر کے ہندوستان، برما اور سیلون یعنی سری لنکا تھے۔ لیکن یہ بحث یہیں چھوڑی جاتی ہے کہ اس مقالے کا مقصد، تاریخ اور سیاست کا وہ محاسبہ نہیں، جس کے ساتھ یہ مقالہ شروع کیا گیا ہے، بلکہ، ان ادبی صورتوں کا احصا کرنا مقصد ہے، جو ان کالونیوں کے ٹوٹنے کے بعد عالمی ادبی منظرنامے پر ظاہر ہوتی ہیں۔ جن میں پوسٹ کلونیلزم بھی ایک خاص صورت ہے جس کی واضح پہچان اور شناخت اجتماعی (Cristalised) ڈھنگ سے ۱۹۸۰ء کے آس پاس شروع ہوتی ہے اور جس کا دامن، کلونیلزم کی نجات سے دنیا کی نئی گھیرابند سیاست new world Order کی مخالفت سے، سوشلسٹ عوامی جدوجہد تک پھیلا ہوا ہے اور جس میں اب انتزاع سوویت روس کے مسائل بھی شامل ہوگئے ہیں۔ اس لیے اب یہ اصطلاح صرف سیاسی اصطلاح نہیں رہی، بلکہ مغرب میں تو یہ ادبی تحریک یا

تھیوری (Theory) بنی ہے جیسے ساختیات، پس ساختیات، مابعد جدیدیت، ردتعمیر یا تکثیر
(Deconstruction)، تانیثیت اور جنس تھیوری (Gender Theory) یا "مابعد جدیدیت کے بعد"
(Beyond Post Modernism) اور ریسپشن تھیوری (Reception theory) وغیرہ اس طرح
پوسٹ کلونیلزم کوئی ادبی تنقیدی تجربہ (Phenomenon) نہیں ہو یا یک کہیں سے ٹپک پڑا ہو۔ احباب حسن نے
اسے ایک سوشیو، پولٹیکل ایجنڈا بتایا ہے۔ جس میں رد ابلہ فریبت (Demistification) اور سیاسی
تردید (Demistification) سب شامل ہیں[1] اور جس میں سب سے زیادہ زور سیاست پر ہوتا ہے (The
Emphasis on Politics is Stronger) مغرب میں، دانشوروں کے طبقے میں، آج سب سے زیادہ
بحث کا موضوع، یہی پوسٹ کلونیلزم بنی ہوئی ہے۔ یونیورسٹیوں کے تعلیمی نصاب اور پروگرام میں بھی عام طور پر
پوسٹ کلونیلزم شامل ہے اور ان ملکوں میں خاص طور پر جو ایک مدت تک یورپ کی کالونیاں یا اس کے دائرہ اثر میں
رہ چکے ہیں۔ یہاں اس تبدیلی اور اسی سے ملتی جلتی دوسری صورتوں کا بھی بطور، ادب کے نئے سروکار، جائزہ لیا جا
رہا ہے، اور ایسے جائزے میں ریڈیکل لفٹ (Radical left) اور نیو لفٹ (new left) صورتیں خاص طور پر
حاوی ہیں۔ ہیرن گوہین (Hiren Gohain) نے پوسٹ کلونیلزم کو کچھ اس طرح پیش کیا ہے:

> "پوسٹ کلونیلزم، انسانیت کو نجات دلانے کے لیے، کسی جدوجہد یا کسی آئیڈیالوجی کی تدوین کی بات نہیں کرتی بلکہ، یہ سابق کالونیاں بنانے والوں یا کالونیوں میں برتے جانے والے طور طریقوں کے خلاف مقاومت کی لفٹ لبرل دانشوروں کی آواز ہے جو ایسے مغربی اسٹیبلش منٹ کے خلاف اٹھی ہے، جو کالونیاں بنانے پر یقین رکھتے تھے اور اپنے اس عمل کو حق بجانب سمجھتے تھے۔"

ایڈورڈ سعید اور مرے کریگر تو انہیں بھی نئی کالونیاں بنانے والوں میں شامل کرتے ہیں جو باہر سے "آزاد شدہ کالونیوں" کی معاشی اور سیاسی صورتوں کو آج بھی کنٹرول کر رہے ہیں اور انھیں بھی جو اپنے ہتھیاروں کی بہتری (Arm Superiority) کے بل بوتے پر "تیسری دنیا" بنا کر اسے اپنے حصار میں لیے ہوئے ہیں۔ اس حصار میں وہ آزاد ملک بھی ہیں جو ان ہتھیار بند طاقتوں کے رحم و کرم پر، ان کی چشم کرم کے منتظر رہتے ہیں اور انھیں کی چشم و ابرو کے اشاروں پر کام کرتے رہتے ہیں جب کہ ان کے ملک کے عوام ایسی تابعداری کو پسند نہیں کرتے۔ اس حصار میں وہ بھی داخل ہیں جنھیں "نیو ورلڈ آڈر" اور سوپر پاوروں نے بظاہر صلح و آشتی اور "امداد کنندہ" کا چہرہ دکھا کر، ان کی معیشت اور ان کے بازاروں پر قبضہ کرنے کی کامیاب کوشش شروع کر دی ہے گویا، زور زبردستی سے نہیں بلکہ بہلا پھسلا کر اور معاشی طور پر دست نگر بنا کر ان ملکوں پر قبضہ کرنا ہے۔ جس میں ملٹی نیشنل کمپنیاں اور ان کے

استحصال کنندگان بھی معین ہیں اور اب یہ ایک طرح کی Neo-Colonial پالیسی ہے جس کے پیچھے گلوبلائزیشن کا وہ اطمینان ہے جسے ایک امریکی خارجہ پالیسی کے ماہر Tucker نے اس طرح کہہ کر پیش کیا ہے کہ ''ہم انہیں اچھی طرح جانتے ہیں کیونکہ ہم نے ان پر حکومت کی ہے اور یہ کہ ان کی اپنی کچھ حیثیت نہیں۔ یہ صرف ہمارے نقال (Immitator) ہیں۔ اس لیے انہیں ہم جس طرح چاہیں گے چلالیں گے،، برصغیر، ہندوستان اور پاکستان میں یہ نیوکلونیلزم، اپنے پرانے کارڈ کو نیا بنا کر، پھر ہندو مسلم تنازعات کی نئی صورت، اس طرح بنا رہی ہے کہ ہندوستان میں، ہندو روحانیت (Hindu Spiritualism) کو مادی صورتوں سے بڑھا وا دے کر، فاشیزم کی سرحدوں تک لیے جارہی ہے، جہاں اقلیتیں، اپنی تعلیمی، تہذیبی اور معاشی صورتوں میں سب سے نچلی سطح پر پہنچ جائیں اور بقول بال ٹھاکرے، انہیں اٹھا کر سمندر میں پھینک دیا جائے (آگے سمندر ہے۔ انتظار حسین) اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو ان سے ووٹ دینے کا حق چھین لیا جائے، جو اقوام عالم کی جمہوریت میں شاید اپنے قسم کا پہلا تجربہ اور کارنامہ، اس سابق کالونی میں ہوگا جو کبھی اپنی آزادی اور جمہوری حقوق کے لیے متحدہ طور پر لڑ رہی تھی۔ دوسری طرف ہندوستان کا دلت طبقہ یا تو پیس دیا جائے یا اپنے حریف طبقے کے مدمقابل ہو کر ہندوستانی سماج میں انتشار کی صورت پیدا کر دے۔ ادھر پاکستان میں طبقاتی جھگڑے نسلی (Ethnic) جھگڑے، مقامی لوگوں کے مہاجر اور غیر مہاجر ہونے کے جھگڑے، آئے دن فوجی حکومتوں کا بننا، جمہوریت کا عارضی تجربہ اور پھر اس کا انتزاع، سب یہی صورتیں پیدا کر رہے ہیں۔ اس طرح یہ سابق کالونیاں، چھٹنے کے بعد بھی، برصغیر میں نئی کالونیاں بنانے (Colonization) والوں کے ایسے جال میں پھنس گئی ہیں، جن کا سلسلہ اپنے مقامی مسائل کے ساتھ، سری لنکا، برما، انڈونیشیا، سنگاپور بلکہ اب تو ہانگ کانگ اور شنگھائی تک پھیل گیا ہے جس پر عراق، عرب اور فلسطین کے مسائل مستزاد ہیں۔

ایسی عالمی سیاسی، صورت حال میں ادبی اور فکری صورتیں بھی بدل رہی ہیں جو اپنی عالمی ادبی تھیوریوں کے ساتھ ساتھ، سابق کالونیوں کی علمی اور ادبی دلچسپیوں پر بھی ایک طرح کا چھاپہ مار رہی ہیں۔ کبھی ان ادبی تھیوریوں کا دباؤ ڈال کر، کبھی ان کی مشرقی ادبی روایات کی بے مائیگی کا احساس دلا کر اور کبھی طرح طرح کے نئے پن کا لالچ دے کر۔ اس طرح یہ سابق کالونیوں اور تیسری دنیا کے ادیب اور دانشور، ایک تناؤ (Tension) سے گزر رہے ہیں۔ کیا اختیار کریں اور کیا چھوڑیں۔ انھیں، اپنی مشرقیت (Orientatality) کا بھی پاس ہے اور مغرب کی نئی ادبی تھیوریاں بھی انہیں ڈہکاتی ہیں۔ فکری صورتوں کے لیے نیشنلزم، اب مغرب کی طرح مشرق میں بھی از کار رفتہ ہو چکی ہے۔ ہندوستان کا فکری سماج ایک طرح سے ٹوٹ چکا ہے۔ ٹکراؤ، اس وقت سیکولر طاقتوں اور اوپر سے اوڑھی ہوئی سیاسی نیشنلزم کی تنگ نظر صورتوں میں اتر کر نیٹو (Native) روحانیت کی اختیار کردہ صورتوں کے

مصنف اور اس کی تخلیق کو مکشوف (unfold) کرتا ہے۔ ایڈورڈ سعید نے تنقید کے سلسلے میں، فوکو کے حوالے سے، جو بات کہی ہے، ''اگر تمام معلومات جدال پسند (Contincious) ہیں اور تنقید بھی معلومات فراہم کرتی ہے تو اسے کھلے طور پر بیباک ہو کر جدال پسند (Contencious) ہونا چاہیے''(۳) پھر یہ بھی کہ ناقد کسی بھی طرح سے تحریر میں دنیاوی بصیرتوں اور علائق سے آنکھیں نہیں چرا سکتا کہ ادب میں ''دنیاویت'' (Worldliness) انسانوں کے درمیان سے آتی ہے اور انہیں کے لیے ہوتی ہے۔ ''ایک باشعور سماجی تنقید، ادب اور دنیا، دونوں میں سے کسی کو چھوڑ نہیں سکتی''،(۴) یہ بات راقم کے پسند کی بھی ہے۔ یہ اصول، جو ٹیکسٹ کے متعلق کچھ لوگوں نے بنا رکھا ہے، کہ اسے ''خالص'' ہونا چاہیے اور اس کے سروکار، صرف ٹیکسٹ کی تکمیل اور تعمیر (Construction) سے ہونا چاہیے اور بس، مجھے اس میں اشکال ہے، اگر ٹیکسٹ کا جائزہ صرف مصنف کی صناعی اور ٹیکسٹ کی تزئین کاری ہی تک محدود رہ گیا اور ناقد نے، مصنف پر وقت، تاریخ اور دور کے ذوق کے دباؤ اور اس دباؤ کے پیچھے سماجی مجبوریوں کو چھوڑ دیا تو کبھی بھی ٹیکسٹ کا صحیح محاسبہ نہیں ہو سکے گا چاہے ناقد کتنی ہی موشگافیاں کیوں نہ کرے اور Grammatology کے تمام آنکڑے اور پینترے کیوں نہ استعمال کرے۔ اگر ناقد نے ٹیکسٹ کے بیان (Statement) سے معذرت کر لی تو پھر متنیت، اس پر اپنے تمام فکری اور علمی و ادبی (Epistemological) راز نہیں کھولے گی کہ ٹیکسٹ کا بنیادی تھیم تو وہی فکری اور علمی بیانات (Statements) ہیں جن سے ناقد منہ پھیر کر نکل جانا چاہتا ہے۔ ایسی کوشش تنقید کا صحیح رُخ نہیں ہے۔ نہ ہی یہ تنقید کا عصری شعور ہوا اور نہ یہ تمام ایسی کارکردگیوں کا محاسبہ ہوا جو انسانوں کی زندگیوں سے متعلق ایک خاص دور اور تاریخ کی کسی ایک تہہ (Fold) میں نہاں ہوتا ہے۔ راقم دریدا صاحب کے قول ''کلچر سے بے تعلق رہو'' (Detach From the Culture) اور یہ کہ ''ٹیکسٹ میں اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کہ جو کچھ (سامنے کی باتیں) اس میں قاری کے لیے پیش کی گئی ہیں۔''

(A Text is Nothing more than what is in it for the Reader) سے اتفاق نہیں کرتا کیونکہ پوسٹ کلونیلزم کا ماننا ہے کہ ٹیکسٹ میں قاری کے لیے وہ معنوی اور سماجی صورتیں چھپی ہوئی ہیں جو سطح پر نظر نہیں آتی ہیں۔ اسی میں وہ سیاسی اور تاریخی پرچھائیاں بھی ہیں جن کے درمیان سے ٹیکسٹ، اس کا مصنف اور مرتب گزرا ہے، جس کا کچھ اشارہ اوپر کیا بھی گیا ہے۔ یہاں تک کہ خالص تشبیہات اور استعارے بھی کسی دور کی سماجی اور صناعانہ دلچسپیوں اور اشاری صورتوں سے ہی مرتب ہوتے ہیں۔ جنہیں کلچر سے الگ ہو کر (Detached) سمجھنا زیادہ تر ناممکن ہوتا ہے۔ مثالیں ہر ادب کے ہر دور میں موجود ہیں۔ انگریزی ادب میں، چاسر سے شیکسپیئر اور پھر رومانوی دور اور بعد کا ادوار، سب میں تشبیہات اور استعاروں

کی معنویت، تشکیل (Coinage)، وجہ شبہ اور تقابل (Comparison) محل استعمال سب اپنے کلچر کے ساتھ
ہی، اپنی معنویت اور ان صورتوں کا اظہار کرتے ہیں۔ اردو والوں کو اپنی تفہیم کے لیے، دہلوی، لکھنوی اور کلونیل کلچر
کے ہر موڑ (Phase) کو نظر میں رکھنا چاہیے مذہبی صورتوں کے لیے عیسائیت میں کرفیوبیل (Curfewbell)،
آج کے کرفیو یعنی کرفیو آرڈر سے کس قدر مختلف ہوگیا! کرفیوبیل جو تقدس کی پہچان رکھتا تھا، وہ آج نظم و نسق (Law
and Order) اور کسی حد تک جرم (Crimanalty) سے متعلق ہوگیا ہے۔ اسی طرح ''تثلیث'' (Trinity)
عشائے آخر، (Last Supper) اور Inquisition کو اپنے پس منظر، تاریخ اور مذہبی سیاق و سباق سے الگ
ہو کر کہاں سمجھا جا سکے گا؟ کیا دریدا صاحب خالص علم تعلیمات (Pedagogy) اور خالص علمیات
(Epistemology) اور Grammatology کی مدد سے، ان مذہبی نیم مذہبی اور تاریخی صورتوں کو یہ کہہ کر
سمجھ اور سمجھا سکتے ہیں کہ ''ٹیکسٹ کے باہر کچھ نہیں ہے۔ اِدھر اُدھر کچھ مت دیکھو، صرف ٹیکسٹ اور اس کے الفاظ
اور الفاظ کے خالی فریموں کو دیکھتے رہو۔'' تنقید، اس سبق سے کبھی، ادب کا صحیح محاسبہ نہیں کر سکتی اور پوسٹ کلونیلزم
تنقید میں تو یہ سبق بالکل ہی بے معنی ہوگا۔ صرف Signifier یا Signified اور خالص ''ڈسکورس'' اس کا مداوا
نہیں کر سکتے۔ یہ سب ایک طرح کی ہیئت پرستی (Formalism) ہے۔ جس پر دائیں بازو کی فکر کا سایہ ہے۔ جو سماجی
اور سیاسی ڈسکورس سے ادب اور تنقید کو الگ کرنا چاہتی ہے تاکہ حالات، ان کے محرکات، تکلم اور دباؤ کی شدت اور
ان کے ابعاد کا اندازہ نہ ہو سکے۔

پوسٹ کلونیل مطالعے نے تنقید میں خاص طور پر، نئے مطالعات اور تفہیم کے نئے آفاق پیدا کیے ہیں۔ تمام
پوسٹ کلونیل مطالعوں میں، ادب، تاریخ، سیاست، سوشیالوجی، طبقاتی سطحیں اور ان سے بنتی ہوئی ادبی تفہیم
اور اپنے موجودہ حالات کی اظہاریت، تقریباً جزو لازم (Must) کا درجہ رکھتے ہیں جن میں عام قومی اور طبقاتی
نفسیات اور بدلتی قدریں بھی شامل ہوگئی ہیں۔ پوسٹ کلونیل تھیوری میں تنقید صرف روایتی صورتوں سے محاسبے کا
اقدام نہیں کرتی۔ اس میں تخلیق (Production) اور تجسیم، اب نئے مسئلوں کو لے کر نئی صورتوں سے ہوتی ہے۔
یہاں تک کہ جمالیات کے منطقے بھی پوسٹ کلونیل تھیوری میں خالص اور روایتی جمالیات سے ہٹتے بلکہ گرد و پیش کا
کلچر، دور کے ادب کا نیا شعور وغیرہ مل کر جمالیات اور فکری جہات کی تجسیم کرتے ہیں۔ ایک صورت یہ بھی، اس
طریق تنقید میں پیدا ہوئی ہے کہ، اب کلچر اور اس کے محرکات کا نیا تجزیہ ہو رہا ہے۔ کچھ بھی پہلے سے تسلیم شدہ
(Accepted) نہیں ہے۔ نہ کوئی Axiom (جامع قول) ہے۔ کالونی بنانے والوں (Colonizers) کے
دباؤ نے، نوآبادیات، کو جو فکری سطح پر مفلوج بنا کر، انھیں اپنی بالادستی اور عقلی دراکی کی درخشندگی سے پست کر رکھا
تھا، اس دباؤ کو پوسٹ کلونیل نوآبادیاتی فکر نے، اب اتار پھینکا ہے۔ اب مشرقی تنقیدی سرمائے کی بھی چھان

لچک شروع ہوگئی ہے اوراس سرمائے کی قدروقیمت کا اندازہ پوسٹ کلونیل طریق کار میں لیا جارہا ہے۔ان میں ادب کو آنکنے کے کچھ دائمی اور بہت سے عضویاتی (Organic Properties) امکانات کوتلاش کیا جارہا ہے۔ برصغیر میں نقد الشعراور کتاب العمدہ فی محاسن الشعر، الشعر والشعراء، کے ساتھ ساتھ سنسکرت شعریات میں رسوں کی اہمیت کی وضاحت ہورہی ہے۔ دوسری طرف مغرب سے بدلتی ہوئی تاریخی، تہذیبی، سائنسی اور کلچرل قسم کی جو یلغار آرہی ہے، اس میں اقرار اور انکار (Acceptance and Rejection) کا نیا شعور بیدار ہوا ہے۔ پوسٹ کلونیل تنقید اسے متفق علیہ نہیں سمجھ رہی ہے۔ خود انگریزی ادب میں بھی Overseas Expansion اور "Empire in Danger" والے جذبات، اور حکمت عملیاں جو میکالے، ڈیزلی، ڈفو اور کپلنگ وغیرہ کی فکر اور توسیع سلطنت کے جذبے نے پیدا کی تھیں، پوسٹ کلونیل تنقید میں، ان سب کا محاسبہ، ان تمام توجیہات کے ساتھ ہورہا ہے۔ یہ طرز تنقید، ان صورتوں کی تہہ تک جا کر، اصلیت کو پیش کررہا ہے Empire Building کا جذبہ، ادب میں کیسے کیسے بل (Twists) دیتا اور اس کی کیسی توجیہ کرتا، اس کی بھی صاف اور صحیح تصویر پیش کی جا رہی ہے۔ پھر ماضی سے زیادہ یہ تلاش اور فکر 'حال' کی صورتوں کی طرف ہے۔ مغرب کے بھی تمام متوازن اور ایماندار، ناقدین، ان باتوں کا توجیہی محاسبہ کررہے ہیں۔ ٹیری ایگلٹن کی تیکھی، تہہ دار اور Probing تنقید تلاش اور نئی۔ ایس ایلیٹ کی Passivity میں یہ باتیں، ڈھونڈھی جاسکتی ہیں۔ ایڈورڈ سعید کی اورینٹلزم، کلچر اینڈ امپیریلزم اور جان ڈاکر کی پاپولر کلچر، ایسی ہی نئی فکر ہے جو نو آبادیات بنانے والوں، اور بننے والوں (Colonized) دونوں کا تجزیہ کررہی ہے۔ پھر بہت سے ایسے ادبی منطقے بھی قابل توجہ ہورہے ہیں جنھیں شوق جہانگیری (Empire Building) ہوس ملک گیری اور، فیکٹری بلڈنگ، کے اشتیاق نے سمجھنے کا موقع ہی نہ دیا تھا جو نتائج اور تلاویلات توسیع سلطنت اور کالونیاں بنانے کے لالچ نے، ادب میں ایک خاص مقصد سے نکالے تھے، انہیں چھان پھٹک کر صحیح طور سے سمجھنے اور پیش کرنے کی کوشش ہورہی ہے جیسا کہ گایتری دیوی اسپاؤک نے اپنی کتاب A Critique of Post Colonial Reason میں پیش کیا ہے۔ اب ان سابق کالونیوں اور عام آزاد ملکوں کی زندگیوں میں بھی، شہنشاہیت کے دور سے ناقابل یقین تبدیلی آئی ہے۔ کہیں کہیں تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ دونوں میں کوئی رابطہ رہا ہی نہیں۔ فکر، برتاؤ (Behaviour) سب کچھ ایسے انقلابی ڈھنگ سے بدلا ہے کہ شاید و باید۔ اب نہ فارسٹر کے دور کا، Passage to India والا ہندوستان رہا ہے اور نہ اب عزیز اور بٹ گرڈھول جیسے ہندوستانی۔ نہ جھوٹ بولنے اور ہندوستانیوں کو ذلیل کرنے کے وہ طریقے جن کا استعمال، فارسٹر نے اپنے اس ناول میں کیا ہے۔ پھر ساختیات، پس ساختیات، ردتعمیر یا تشکیل، تانیثیت اور جنڈر تھیوری (Gender Theory) وغیرہ نے تنقید کی دنیا میں، محاسبے کا ایک نیا دروازہ بھی کھول دیا ہے جس سے وکٹوریائی

ناولوں، جارجین ناولوں، فرانسیسی ناولوں اور آسٹریلیائی تحریروں کے محاسبے ہو رہے ہیں۔ (اردو کی تنقید میں ابھی
تک شاید ہی کسی ناول یا تخلیقی ادب کا کوئی ایسا تجزیہ ہوا ہو۔ کم از کم میرے علم میں نہیں ہے۔) اگر یہ پوسٹ کلونیل
طریق کار، تنقید میں، کسی نہ کسی طرح، شامل تو ہو ہی رہا ہے، جو تنقید کے روایتی طریق کار کے آگے کی چیز ہے
اور تنقید کے آفاق کی توسیع بھی۔ پوسٹ کلونیل تنقید میں، اس طرح کے مسائل، دلچسپی سے لیے جا رہے ہیں جیسے
زبان کی تھیوری اور پوسٹ کلونیل کلچر، (Murray krieger) کلونیلزم اور اس کی شکست کی کوششوں کی صورتیں،
مارکسزم اور پوسٹ کلونیلزم، وغیرہ۔ ابھی تک کی روایتی جمالیات اور رومانی تکلیم، سب تحلیل ہو رہی ہیں (اگر چہ اردو
دنیا ابھی تک پرانی جمالیاتی قدروں ہی میں مزے لے رہی ہے، جو انہیں فیوڈل نظام نے عطا کی تھیں۔ اردو والے
ابھی تک، ان جمالیاتی قدروں کے ہی گرویدہ ہیں۔ انھیں زندگی کی ہر فکر، رنگ اور زاویے میں تبدیلی تو نظر آتی
ہے مگر جمالیات اور ان کے بنے ہوئے فیوڈل اقدار میں وہ کوئی تبدیلی نہیں مانتے اور نہ پسند کرتے ہیں اگر چہ عالمی
مقابلہ حسن میں اب افریقہ کی لڑکیاں اور عورتیں بھی بازی مار رہی ہیں مگر اردو والے انہیں دیکھ کر آج بھی منہ پھیر
لیتے ہیں۔ انہیں، جوش، اختر شیرانی اور مجاز کی بنت مریم، ہی ابھی تک ڈھکاتی رہتی ہیں۔ مگر خیر، یہ تو ایک جملہ
معترضہ تھا) آج زندگی کی بے ڈھنگی (Crude) حقیقتوں سے بھی حسن اور جمالیات کے معیار بن رہے ہیں۔
تصور جمال، شخصی، Exclusive اور Elective ہو سکتا ہے مگر اسے عمومیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ وہ جو پریم چند
نے حسن کا معیار بدلنے کی بات کہی تھی جسے خاص طور پر اردو کے ادیبوں اور شاعروں خصوصاً فراق صاحب جیسے
لوگوں نے ہنس کر اڑا دیا تھا (کیونکہ وہ خود کو شاعر جمال کہتے تھے اور جمالیات کا وہی فیوڈل تصور رکھتے تھے)
پوسٹ کلونیل فکر، اسے یقیناً لائق اعتنا اور Practicing سمجھتی ہے جبھی، ادب اور تنقید میں، وہ انہیں بھی شامل کر
رہی ہے جو تاریک براعظم کا سیاہ اور تاریک اور ابھی تک اچھوت بنا ہوا ادب تھا۔ ہندوستان میں اپنے سمجھنے کے
لیے دلت ادب کو سامنے رکھنا چاہیے۔ مہا شیوتا دیوی کی تخلیقات، ارون دھتی رائے اور شنکر پلے کی تخلیقات بھی
پوسٹ کلونیل فکر کا ایک اہم مسئلہ اور جز وہیں۔ سیاہ فام جمالیات کی تدوین نے سیاہ فام ادب کی بوطیقا کی تلاش
شروع کر دی ہے کہ آخر تاریک براعظم کی Empire سے چھوٹی ہوئی کالونیوں کے اپنے ادب کو آنکنے کے بھی
طریقے تو بنیں گے ہی، جہاں سفید فام انسانوں کی نفسیات اور جمالیاتی قدریں اور معیار حسن کچھ کام نہیں آسکیں
گے۔ پھر ان کی میتھالوجی، یقیناً، اپالو، ہرکیولیس، شنکر پاروتی اور شیریں فرہاد، سے الگ ہوگی کہ ان کی اپنی الگ
ایک تہذیبی تاریخ ہے۔ اس طرح جمالیات، انجمادی نقطۂ نظر (Fixity) سے سیال (Fluid) اور حرکی تجربات،
تحرک اور تجربے کی تجذیب کی طرف، اسی پوسٹ کلونیل ادراک تنقید کی بدولت، بڑھ رہی ہے۔ پوسٹ کلونیل
تنقیدی محاسبے میں، اب خالص متن (Test) سے تنقید اور فکر کے تمام جہات روشن نہیں ہوتے بلکہ، اس میں سیاق

وسیاق (Context) ایک لازمی جزو ہے، جس کے بغیر، کسی بھی متن کی تفہیم و تعبیر مکمل نہیں ہوتی۔ پھر ایک خاص متن جن تاریخی، سماجی اور ادبی طریقوں سے وجود میں آیا ہے، وہ ساری صورتیں بدل چکی ہیں۔ پوسٹ کلونیل تنقید، ان کا جائزہ لے کر، کلونیل دباؤ اور مجبوریوں کو بھی تلاش کر کے الگ کر دیتی ہے اور اس میں مصنف کا اصل منشا اور اس کی اصل مجبوریوں کی نشاندہی کرتی ہے۔ پوسٹ کلونیل تنقید، یہ سوال بھی اٹھاتی ہے۔ کہ فکر، علم وادب، کلچر اور اس کی پیش کش میں ادبی اور تہذیبی بلندی، طبقاتی صورتوں کی تقسیم اور، اس میں سے ایک طبقے کی Electiveness سے آئی ہے یا طبقات کی اجتماعی صورتوں سے ایک فیشن کا بہاؤ لے کر، ایک خاص دور میں اس کا وجود ہے۔ ان کے ادراک حسن کا معیار اور سلیقہ کیا ہے؟ کلونیل دور میں وہ کیوں اور کیسے بنی ہوں گی، اور اب جب کہ کلونیل دور سے وہ چھوٹ چکی ہیں تو ان میں کیا تبدیلیاں آ رہی ہیں۔ پھر کہاں وہ Elective ہیں، کہاں Pluralistic اور کہاں سے، Multi Cultural society کی اجتماعی جہتوں کی نشانیاں اور پسندیدگی یا انکار (Rejection) ان میں پیدا ہوا ہے۔ پوسٹ کلونیل مطالعے نے اس طرح جمالیات، متن (Text) اور رجحان، سب کو پھیلا کر دیکھنے اور سمجھنے کی صورت پیدا کی ہے۔ پھر اب یہ صورت بھی پوسٹ کلونیل تنقید کی متفق علیہ نہیں۔ اعجاز احمد جیسے لوگوں نے تو اپنی کتاب ''ان تھیوری'' کے دیباچے، Literature Among the Signs of Time میں یہ نتیجہ بھی نکالا ہے کہ پوسٹ کلونیل تنقیدی صورت بھی، پرانے کالونی بنانے والوں کا ایک نیا جال ہے جس سے وہ اپنے پرانے شہنشاہیت کے زیر نگیں (Imperialized) خطوں کو نیو کلونیل غلامی (Bondage) میں جکڑ رہے ہیں اور سیاسی طور پر اس کا نام انھوں نے new world order دے رکھا ہے۔ اپنی کتاب ''ان تھیوری'' (in Theory) میں تو اعجاز احمد یہاں تک چلے گئے کہ یہ پوسٹ کلونیلزم تھیوری، سب مرفہ الحال (Privileged) طبقے کے اسی نقطہ نظر کی مرہون ہے جس نے ''تیسری دنیا'' بھی دانستہ بنائی ہے جسے دنیا کی مادی حقیقتوں سے کاٹ کر، ادبی سوچ کا ایک الگ جزیرہ بنا دیا ہے۔ پھر ایسی تمام تھیوریاں، ایک کچا مال ہیں جو شہری مہذب اور مرفہ الحال طبقے کو سپلائی کیا جا رہا ہے جسے وہ پالش کر کے پھر سے نیو کلونیلزم کی شکل میں ایک نئی تھیوری بنا کر تیسری دنیا کی دانشوری کو پھنسا سکتے ہیں اور پھنسا رہے ہیں تا کہ یہ ''تیسری دنیا'' مغرب کے کلونیل مدار (Colonial Orbit) سے باہر نہ نکل سکے۔ بادہ النظر میں یہ صحیح معلوم بھی ہوتا ہے۔ راقم بھی اپنے مضمون ''نظم نے کیا کروٹ بدلی ہے'' مطبوعہ ''ذہن جدید'' مارچ ۲۰۰۱ء میں تو یہاں تک چلا گیا ہے کہ لٹریچر کی تفہیم کی یہ تمام تھیوریاں، ساختیات، پس ساختیات، ردتعمیر یا تشکیل اور مابعد جدیدیت، سب اسی فکر اور سوچی سمجھی اسکیم کا نتیجہ ہیں، جن سے ادب، خیال اور سوچ سے الگ ہو کر، انہیں تھیوریوں کے گورکھ دھندے میں پھنسا رہے، جو مغرب میں بھی تفہیم ادب کے لیے خاصہ مسئلہ بنی ہوئی ہیں اور ایک عام زبان میں یہ مشرق کے P:acticing نقاد'' بھلا

کس کھیت کی مولی ہیں''، جو توتے کی طرح رٹ کر، ان مغربی بر خود غلط ''مقتین نئی تنقید اسکیم'' کے بھونپو بنے ہوئے ہیں۔ انھیں تو شاید اس کا بھی علم نہیں کہ، ان ''مغربی مقتین تنقیدی اسکیم'' میں بھی آپس میں کس طرح کی رقابتیں چلتی رہتی ہیں جو ایک دوسرے کی اسکیموں اور تنقیدی نقاط نظر کی کاٹ بھی کرتے رہتے ہیں جن میں احباب حسن کا نام سرِ فہرست ہے اور ان سب کے محسود، ایڈورڈ سعید خاص ہیں، تاہم اعجاز احمد سے راقم یہ کہہ سکتا ہے کہ پوسٹ کلونیلزم کا دوسرا رخ، جس میں احتجاج، اور اپنی نئی سوچ کو بالکل Ethenic ڈھنگ سے تلاش کرنے کی کوشش اور اسے پیش کرنے کی صلاحیت ہے اور ایک شعوری کوشش بھی وہ اگر فراواں اور فروزاں ہے تو، ادب نیوکلونیل صورتوں کے اس جال سے بچ سکتا ہے، جس کا خدشہ اعجاز احمد کو لاحق ہے۔ اگرچہ یہ آسان نہیں کہ ان احتجاجی صورتوں کو بھی بے اثر کرنے کے لیے بہت سے طریقے اور لوگ، اس ''New World Order'' والی پالی ٹکس کے پاس ہیں۔ پھر، واقعی اعجاز احمد کے بہت سے مباحث، اس خیال کی طرف لے بھی جاتے ہیں۔ اس لیے پوسٹ کلونیلزم پر باتیں کرتے وقت اس ''نیو ورلڈ آرڈر'' والی پالیٹکس اور اس کے تمام اطراف سے خبردار رہنا چاہیے اور ان اطراف کے سیاق و سباق سے بھی، جن کا اشارہ گائیتری چکرورتی اسپاوک نے بھی 'پوسٹ کلونیلزم توجیہات کی تنقید' A Critique of Post Colonial Reason میں کیا ہے، جس کی تفصیلی یہاں نظر انداز کی جاتی ہے۔ شائقین، اس تفصیلی بحث کو اسپاوک کی مذکورہ بالا کتاب کے صفحہ ایک سو بارہ سے صفحہ ۱۹۷ تک کے لٹریچر والے مباحث میں ملاحظہ کر سکتے ہیں۔ تقریباً اسی طرح کی بحثیں اعجاز احمد نے ''کامن ویلتھ لٹریری اسٹڈیز'' پر باتیں کرتے ہوئے In Theory میں بھی کی ہیں۔ ''Language of Class'' اور ''آئیڈیالوجیز آف امیگریشن'' (Ideologies of immigration) والے باب میں، ان صورتوں پر بڑی انتہا ہی بحثیں ہیں۔ 'مغرب' کی عوام دشمن اور ایلیٹ کلاس مزاج کی موئید ادبی طاقتیں، پوسٹ کلونیلزم تنقید اور مطالعے میں، ایسے انتہا اور اظہاریت کو پسند نہیں کرتی ہیں۔ خاص طور پر، ان ملکوں کے لیے جہاں یہ ماضی میں، ان کے Colonized ملکوں میں عوامی بیداری احتجاجی صورتوں Ethenic تحریکوں کے ساتھ پوسٹ کلونیل فکر میں ظاہر ہوتی ہیں۔ مگر یہ ناپسندیدگی بہت گھوم پھر کر آتی ہے۔ گلبرٹ مورے (۵) نے اس کی ایک دلچسپ مثال اپنی کتاب ''پوسٹ کلونیل تھیوری'' میں یہ دی ہے کہ ''۱۹۷۳ء میں کیمبرج یونیورسٹی کے چرچل کالج میں ایک نوبیل انعام یافتہ ادیب wole soyinka کو ادب اور افریقی دنیا Literature and the African world کے موضوع پر لکچر دینے سے منع کر دیا گیا اور کہا گیا کہ یہ 'بشریات' (Anthiropology) کا موضوع ہے۔ اس لیے یہ لکچر، ادب کی فیکلٹی میں ہونا مناسب نہیں۔'' یہ بات، اس لیے کی گئی کہ اس وقت تک بہت سی انگریزی British کالونیاں، آزاد نہیں ہوئی تھیں اور ایسے لکچروں سے فضا خراب ہو سکتی تھی اور 'ایمپائر' پر خراب اثر پڑ سکتا تھا۔ اس طرح اعجاز احمد کی تشویش اور

خدشات ''In Theory'' میں حق بجانب بھی ہیں۔ یہ بھی کہا گیا کہ یہ تو صرف مقامی اور عارضی مسئلے ہیں، ان سے ادب کی عریض اور بسیط فضا کو کیا تعلق؟ کلونیل ادبی تنقید میں صرف، یونی ورسل ادبی انسانی حقائق لینے چاہیے ہیں۔

اسی تشویش اور خدشے کے تحت، ادبی تنقید میں ایک اور موڑ پیدا کیا گیا۔ ''تنقید نو'' یعنی (Newcriticism) کے ناقدین، ملیان، کرین، کیسٹ، میکلین اور کروریسم کی پانچویں اور چھٹی دہائی، کے خالص اور کلاسیکی مطالعے کو، ناقدین کے ایک گروپ نے انگیز کرنا شروع کیا (کہ افلاطون اور ارسطو کے تنقیدی معیار اور کلاسیکیت کی طرف واپس لوٹ چلو) نیوکری ٹیسزم کے یہ موئیدن، ایک طرح سے پوسٹ کلونیلزم کے حرکی اور احتجاجی ادبی رخ کا منھ موڑ کرنئی تنقیدی فکر کو Dissuade (ورغلانہ) کرنا چاہتے تھے (اردو میں یہ کوشش اب جدیدیوں کے بقیۃ السیف لوگوں نے شروع کی ہے اس لیے کہ جدیدیت کا تو تختہ تباہ ہو چکا) تنقید میں جوراضیت ((Worldliness) کی صورتیں مارکسی تنقید کے ساتھ داخل ہوئیں، نئی تنقید (New Criticism) اسکول نے اس کی مخالفت کی کیونکہ کسی بھی ٹیکسٹ میں، ٹیکسٹ کی ارضیت اسے مارکسزم کی طرف لے جاتی ہے۔ نیو کریٹسزم کے سربراہ کروریسم کا کہنا تھا کہ ''ہم ٹیکسٹ میں دنیاوی صورتوں یعنی worldliness کو نہیں مانتے اور اگر، اس دنیاویت کو دیکھنا ہی ہے، تو استعاروں اور امیجری میں دیکھو۔ ٹیکسٹ اور عبارت کے معانی میں نہیں۔''(۶) یہ تقریباً وہی صورت ہے، جس کا تذکرہ اوپر کیا گیا۔ نیو کریٹیسزم، والوں نے یہ بھی کہا کہ ادب میں سماجی، تاریخی اور بیرونی صورتوں سے پرہیز کرنا چاہیے اور افادیت کا تصور ایک طرح کی بدعت ہے(۷) پھر کلاسیکی روایت میں، الفاظ کی قدر و قیمت کی جو پرکھ ہے، وہی اصل میں ادب کا جوہر ہے۔ ناقد کو اس جوہر کو پھر سے حاصل کرنے کی فکر کرنی چاہیے۔ نیو کریٹسزم کے ناقدین اور موئیدن (ایلن ٹیٹ، یو وروِنزس، کلنتھ بروک وغیرہ) نے شعر و ادب میں معانی و مطالب کی بھی مخالفت کی اور کہا کہ "The poem should not mean but "be اور پھر یہ کہ ناقد کو ''سطح معانی'' (Surface Meaning) اور ''پوشیدہ معانی'' کی تلاش میں، فوکو کی آرکیالوجی والی تھیوری اور دریدا کی Grammatology والی صورتوں ہی سے خود کو وابستہ رکھنا چاہیے۔ پوسٹ کلونیلزم نے اپنے عملی کردار سے، اس کی مخالفت کی۔ اس لیے کہ اس کا وجود ہی اظہاریت اور معنویت پر ہے۔ پوسٹ کلونیل تھیوری نے اپنے شوننگ مسائل کے ساتھ تقریباً تمام لفٹسٹ ادیبوں کو اکٹھا کرلیا، جن میں ایڈورڈ سعید، اعجاز احمد گایتری چکرورتی اسپاوک، جیرمی ہاتھورن (Jeremy Hothorn) اور تمام مارکسٹ اور نیم مارکسٹ ادیب اور دانش ور شامل تھے۔

پوسٹ کلونیلزم کا یہ دوسرا رخ، (اور دراصل یہی اصلی رخ ہے) نئے ادبی اور انسانی مسائل کو چھوڑ کر، خالص کلاسیکی مطالعے میں واپس لوٹ چلنے کے حق میں کیسے ہوسکتا تھا کہ یہ وقت کی سچی آواز نہیں؟ وقت، تاریخ اور بنتی بگڑتی ہوئی سیاسی صورتیں ہی، آج کے ادب کی نئی صورتیں ہیں جو زندگی اور تنقید ادب کو ارتقائی صورتوں کی طرف لے

جائیں گی۔ پھر کالونیوں سے چھوٹ کر پوسٹ کولونیل ممالک، اس رجعت قہقری کو کیسے اپنا سکتے ہیں؟ ۔ اب وہ
معاشرہ، اب ایک نیا بنتا ہوا معاشرہ ہے، جو اپنے حالات کے تحت اپنی نئی تعمیر کر رہا ہے کہ وہ خود بھی نئی تہذیبی
اور سیاسی تبدیلیوں سے بنے ہیں۔ اردو میں نیو کریٹیسزم والوں جیسی کچھ کوششیں ڈاکٹر وزیر آغا نے "اردو شاعری کا
مزاج" میں شروع کیں (وہی تہذیبوں اور ادب کی جڑوں والی باتیں) پھر شمس الرحمن فاروقی جو کسی وقت
جدیدیے (Modernist) تھے اور اپنے دور کی تمام ادبی صورتوں کا از کار رفتہ سمجھ کر نئی فکر، نئی زبان اور شاعری پر
ادب کی نئی بوطیقا بنا رہے تھے، یکایک سب چھوڑ کر ماضی کے ادب کی گھائیوں میں اتر گئے۔ ایسے وقت میں جب
عالمی ادب، پوسٹ کولونیلزم اور مابعد جدیدیت کے بعد Beyond Post Modernism اور عالمی ادبی تدوین
(Global Literary Restructuring) کی باتیں امپیریلسٹ، سوشلسٹ اور تیسری دنیا کا تو ذکر کر رہا
ہے۔ فاروقی، میر کی شاعری کا جائزہ "شعر شور انگیز" کی شکل میں پیش کر رہے ہیں اور پھر داستانوں کو کھنگال کر
ساحری، شاعری، صاحب قرانی" لکھی۔ قدیم اور کلاسیکی ادب کا محاسبہ کوئی غلط بات نہیں مگر فاروقی کی مجبوری یہ ہے
کہ ان کے سب راستے بند ہیں۔ عالمی ادب یا تو تھیوریوں کی باتیں کر رہا ہے یا پھر پوسٹ کولونیلزم کی باتیں
اور دونوں ان کے اپنے پرانے ادبی مسلک کو راس نہیں آتیں۔ تو اب راستہ کیا ہے؟ یہ وہی نیو کریٹیسزم والوں کا
طریق کار ہے۔ شاید فاروقی کو اب "جدید" اور "تجدد" کی فکر نہیں۔ کیونکہ پوسٹ کولونیلزم انہیں مارکس والوں کے
پاس لے جائے گی اور تھیوریوں کی باتیں، ان کے حریفوں نے ہتھیالی ہیں۔ اس طرح اب جدیدیے ایک طرح
کی قید شششدری میں پھنس گئے ہیں اور گلی آگے سے بند ہے۔ (یہ سوال بھی اب قابل غور ہے کہ جدیدیے کون؟)

مگر پوسٹ کولونیلزم میں ایجابی اور انکاری، دونوں لہریں خاصی تیز چل رہی ہیں۔ ایک طرف فارملسٹ
(Formalist) بھی ہیں، جو، ادب اور تنقید کو مظہریت (Phenomenology)، ادب کی روایتی صورتوں
(Conventions) اور ہیئت پرستی کی طرف یہاں تک لے جانا چاہتے ہیں کہ یہ اقسام ادب کو، انتشار سے ملحق
کر دیں اور ادب کی فکری اور نئی بنتی ہوئی سوجھ بوجھ اور تجربوں کی ٹانگوں میں رسیاں باندھ کر، انہیں پیچھے کھینچ لیں
کیونکہ پوسٹ کولونیل ایجابی فکری شعور Gloglization کے مفادات کے لیے نقصان دہ ثابت ہو رہا ہے۔ چنانچہ
کچھ شاطر مغربی ناقدین (جو Planted بھی ہیں اور خود رو بھی) پوسٹ کولونیل تنقید اور ادبی محاسبوں میں شامل ہو
کر، اسے صرف ہئیتی تبدیلیوں کی طرف لے جانا چاہتے ہیں اور بتا رہے ہیں کہ اصل پوسٹ کولونیلزم یہی ہے۔ پھر
پوسٹ کولونیلزم کی ایجابی اور عملی صورتیں، اسے مارکسزم سے قریب بھی کر رہی ہیں۔ کم از کم عملی صورتوں میں۔ پھر
تھیوری میں بھی جیسا کہ کہا گیا، ادب میں فلسفیانہ، تاریخی، نفسیاتی اور بشریاتی (Anthropological) نقطۂ نظر
سے جانچنے اور پرکھنے کے پیمانے، پوسٹ کولونیلزم کے پاس ہیں۔ چنانچہ ایسی ایجابی صورتوں سے ادب کو دور رکھنے

کے لیے اور خیال کی تاثیریت کو کند کرنے کی خاطر، بہت سی لسانیاتی و ہیئتی صوروں کی طرف خاص توجہ ہے۔ اگر چہ علم لسان اور فن میں ہیئت کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے مگر تمام فنون میں اصل چیز تو "خیال" ہے۔ پھر ایسے پُر آشوب اور شوننگ وقت میں، جب انسانیت، مصائب اور تباہی کے دہانے پر کھڑی ہے، تباہ کن ہتھیاروں کی تیاریاں اور مقابلے، خانہ جنگیاں جو Civil war کی طرف جا رہی ہیں، آتنک واد، جرائم، استحصال اور کرپشن کے مسائل کو چھوڑ کر، تیسری دنیا کے اور خاص طور پر پوسٹ کلونیل، ممالک کو، ادب کی ایسی اظہاری اور بیانی صورتوں سے ہٹا کر، کلاسیکیت، تزئین کاری یا خالص Pedogogy میں لے جانا اور انھیں کو ادب کا اصل رخ سمجھنا سمجھانا، نہ ادب کے ارتقا کا شعور ہے، نہ کوئی مکمل ادبی تجربہ۔۔ یہ تو ویسی ہی بات ہوئی کہ کوئی آج فراعنہ مصر یا دور متوسط کے عرب یا قدیم دور کے افریقی کلچر کو، ان ممالک میں واپس لانا چاہے جیسا کہ افغانستان میں آج ہو رہا ہے۔ پوسٹ کلونیلزم، سیاسی معاشی آزادی اور سول رائٹس (Civil Rights) کا تحفظ چاہتی ہے اور اس میں پولیٹیکل جانب داریوں کی توجیہ اور تعبیر نہیں چاہتی۔ پھر جب تک کلچرل امپریلزم اور گلوبی استحصال جاری رہے گی، تیسری دنیا اور آزاد کردہ کالونیاں ہی اس کا شکار رہیں گی۔ اس کا اظہار، انتباہ اور اس سے باخبری، ادب اور تنقید کو ہونی چاہیے اور ادب کی ایسی ہی باخبری اور اس کی اظہاریت، پوسٹ کلونیلزم کی پہچان اور اس کا جزو اعظم ہیں جسے وہ فوکو کی زبان میں طاقت کی تجسیم (Incarnation of Power) کی شکل میں پیش کرنا چاہتی ہے۔ یہیں پر پوسٹ کلونیلزم اور مارکسزم کی حدیں قریب ہو جاتی ہیں۔ کبھی یہ براہ راست بھی ہو سکتی ہیں اور کبھی بہت گھوم پھر کر (Oblique) بھی۔ اب ایڈورڈ سعید کا یہ جملہ ملاحظہ ہو:

> Poltics is every where, There can be no Escape in to the Realm of Pure Art, or for that Martter into the Realm of Disinterested Objectivity or Transcendental Theory
>
> (The world the Text and Criticism P. 184)

ترجمہ: (سیاست ہر جگہ ہے۔ خالص آرٹ کے خطے میں بھی اور اس طرح بے مقصد اور بیکار کی خارجیت و مبہم، غیر واضح اور محض خیالی تھیوری میں کوئی پناہ نہیں لے سکتا۔)

فوکو کا کھیل، اس میں سب سے دلچسپ ہے۔ وہ کسی ادب پارے میں معنوی صورتوں کو اندر، باہر (in out) دونوں صورتوں کے ساتھ دیکھتا ہے مگر جیسے ہی وہ "باہر" آتا ہے، وہ پوسٹ کلونیل صورتوں کے ساتھ اس لیے ہو جاتا ہے کہ "باہر" یعنی "Out" اسے "دنیاویت" (Worldliness) سماج اور سیاست سے وابستہ کر دیتا ہے۔ جو پوسٹ کلونیلزم کا ایک اہم جزو ہے۔ وہ ایڈورڈ سعید والی سیاست، جن کا ذکر اوپر کیا گیا جب کہ دریدا کا

کھیل صرف ''In'' یعنی اندرون کا ہے۔ جو صرف ادب پارے کی اندرونی صورتوں، اس کی بناوٹ، اشاریت، استعاراتی نظام اور لسانی پیچ وخم ہی میں ناقد اور تنقید کو مشغول اور الجھائے رکھنا چاہتا ہے جو حقیقتاً، ادب کا صرف ''جزو'' ہے، ''کل'' نہیں۔ پوسٹ کلونیلزم، دریدا کے اس طریق کار کو نہیں مانتی۔ اس طرح پوسٹ کلونیلزم فوکو کے ساتھ ہو کر، مارکسزم، روشن خیالی (Enlightenment)، عقلیت اور سیاست کی بدلتی ہوئی صورتوں کے ساتھ Deconstruction کے بجائے Reconstruction کی موئید ہے کہ تعمیری صورتیں ہی ادب اور زندگی کو محفوظ راستوں سے لے کر چل سکتی ہیں جہاں علم، اسباب، توجیہات، معقولیت (Wisdom) مطمع نظر (Idealogy)، سچائی (Truth)، تحرک اور ارتقا، سب کچھ ہوگا۔ یہ بھی کہ کلونیل حکومتوں نے جو اپنی وراثت کی قیدیں اور شرطیں، ادب اور زندگی پر لگا رکھی تھیں۔ انھیں مسترد کر کے، پوسٹ کلونیلزم نے نئی اور آزاد زندگی کو اپنایا ہے۔ جس کا دامن مسئلہ فلسطین اور افریقہ سے لے کر ملایا، مائنمار (برما) سنگاپور، اور برصغیر میں دلتوں کی زندگی۔ ان کے ادب اور ان کی نئی سوچ اور نئی سماجی اور سیاسی تعمیر تک پھیلا ہوا ہے۔ جن میں مہا شیونا دیوی کی آدیواسیوں کی زندگیاں، ان کی مفلوک الحالی اور سیاسی وسماجی بیداری کی بھی تصویریں ہیں۔ نئے افریقہ میں ''سیاہ فام لوگوں کا احساس اور شعور بیدار ہو رہا ہے اور وہ دنیا میں اپنے لیے نیا مقام پیدا کر رہے ہیں۔ نئی تاریخ بنا رہے ہیں، نئے حالات تخلیق کر رہے ہیں، نئی شاعری کو جنم دے رہے ہیں۔ ایک شاعر کہتا ہے:

> ''او، کالے لڑکے/ آگے بڑھو، مسکراؤ، ناچو/ مستقبل کی طرف ہنستے ہوئے چلو/ لوگوں کو بتاؤ کہ ہر دھرتی پر تمہارا خون بہا ہے/ ہر زبان نے تمہارے ساتھ ناانصافی کی ہے/ اب تم نئی زبان تخلیق کرو گے/ آسمانوں کے اوراق پر نئی کہانی لکھو گے/ تاکہ ان تمام حقوق کا اظہار کر سکو/ جن سے تمہیں صدیوں سے محروم رکھا گیا ہے/''

اب سیاہ فام شخص صرف نسلی حقوق کی بات نہیں کرتا، وہ پوری انسانیت کے کردار کو بدلنا چاہتا ہے۔ وہ ظلم کے خلاف آواز اٹھانا چاہتا ہے۔ وہ آزادی کا پیغمبر بننا چاہتا ہے۔ (۸)

یہ سب پوسٹ کلونیلزم کا ہی چمتکار ہے۔

ہندوستان میں مقامی زبانوں کی بیداری نے، زبان کے نئے مسئلے بھی پیدا کیے ہیں۔ انٹرنیشنل سین پر تو یہ مقامی صورت اہم نہیں مگر برصغیر کی آزاد کالونیوں میں تو یقیناً یہ کلونیل مسئلے ہیں ہی۔ اس طرح پوسٹ کلونیلزم، مقامی اور انٹرنیشنل، سبھی طرح کے مسئلوں سے دوچار ہے۔ اسے خالص لسانی یا فلسفیانہ مسئلہ نہیں سمجھنا چاہیے اور نہ یہ چند لوگوں کی پسند و ناپسند اور مسئلہ جاتی یا فکری صورت ہے۔ تاہم اس کی مستقبل والی نظر سے ضرور باخبر رہنا چاہیے جو فعال اور ارتقا پذیر ہے اور جس کے ساتھ پوسٹ کلونیلزم کی ایجابی قیادت ہے۔

یہاں پہنچ کر یہ بات اٹھائی جا سکتی ہے کہ کیا یہ سب تنقید کے مسائل ہوں گے؟ کہ ان میں کلچر، تاریخ، ثقافتی تبدیلیاں اور سیاست، نیز بدلتے ہوئے ادبی منظر نامے، سبھی کچھ ہے۔ تو کیا تنقید اور اصول تنقید اس کی اجازت دیتے ہیں؟ کیا کوئی پیشہ ور (Practicing) نقاد، ان صورتوں کو تنقید کا مسئلہ مانے گا؟ میرا خیال ہے کہ جب تک تنقید کا مسئلہ ادبیات کا مسئلہ رہے گا اور ادبیات، سوچ فکر اور زندگی سے وابستہ رہیں گے اور زندگی میں ارضیت، اور دنیاویت (Worldliness) دخیل رہے گی۔ یہ تمام باتیں بھی تنقید کا مسئلہ رہیں گی کہ بغیر انہیں سمجھے اور ان کو ادبی محاسبے میں شامل کیے، تنقید، اپنی طاقت، اپنے دائرے، ادب کی (Surface) ظاہری معنویت اور اس کے بطون کی آگہی، کسی کا بھی ادراک نہیں کر سکے گی اور پوسٹ کلونیلزم کی تنقید تو بغیر، ان صورتوں کو سامنے رکھے ہوئے، قطعاً آگے نہیں بڑھ سکتی۔ بھلے ہی عام Practicing ناقد، ایسی تفہیم اور تنقیدی عمل جراحی (Anotomy) کو نامنظور کرتا رہے، اور فن نقد کو صرف مدرسی (Academic) اور تعلیمی (Pedagogical) طریق کار میں الجھائے رہے۔

راقم کی اس رائے اور تصور تفہیم ادب اور تنقید کو کسی بھی ترقی پسند (Enughtened) مغربی یا مشرقی جدید Theorist یا Practicing ناقد کے یہاں تلاش کیا جا سکتا ہے جن کی طویل فہرست ٹیری ایگلٹن (Fuction of Criticism) سے ایڈورڈ سعید، 1- The World, The text and Criticism 2- Culture and Imperialism اعجاز احمد (In Theory) ترکی کے ناقد عارف ڈرلک (Post Colonialaura)، مائک گین (Towards A Critique of Foucault)، کرسٹوفر نورس (The Truth About Post Modernism) اور اونیل (Powerty of Post Modernism) سے لے کر محمد حسن (نیا ادب، ادبی سماجیات)، گوپی چند نارنگ (ساختیات، پس ساختیات مشرقی شعریات) اور دیویندر اسر (ادب کی آبرو) تک پہنچتی ہے جس کا ادراک ابھی تک "پرانے جدیدیئے" نہیں کر سکے یا جان بوجھ کر، ان صورتوں کو نظر انداز کر رہے ہیں۔

پوسٹ کلونیل فکر اور ادب میں ابھی ایک چھوٹی سی بات رہی جاتی ہے جسے "US" (ہم) اور "The Others" (دوسرے) کے نام سے نئی مغربی تنقید میں جانا جاتا ہے یعنی کالونیاں بنانے والے (Colonisers) اور جو کالونیاں بنائے گئے یعنی (Colonised) جس کا ایک ٹکڑا، نظام تعزیری (Convictism) اور مجرموں کی آبادی والے علاقے (Convict Settlers) سے متعلق ہے جن کا سلسلہ ہندوستان میں انڈمان، نکوبار اور بیرون ہند، آسٹریلیا، فاک لینڈ، آئی لینڈ، سینٹ ہیلنا، سائبریا کے اجاڑ خطے، ٹرینی ڈاڈ (Trangidad) اور جنوبی امریکہ کے شمالی حصوں تک پھیلا ہوا ہے جہاں مالک اور ملازم یا آقا

اور غلاموں کی تہذیب اور سوچ کام کر رہی تھی اور آج بھی یہ کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے۔ یہاں رنگ و نسل بھی ہے اور طبقات بھی ہیں۔ انہیں میں ایک خانہ ریڈ انڈین لوگوں کا بھی ہے، جن کے علم و ادب، فکر اور طریق کار کے متعلق، مہذب دنیا شاید ہی کچھ جانتی ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ بھی آزاد ہو کر اپنا کچھ ادب پیش کر رہے ہیں جن کی تفصیل یہاں ممکن نہیں۔ ان کے ادب کی اظہاریت، سوچ اور پیش کش میں، ان کی ساری نفسیات، نسلی دباؤ، اپنے سابق آقاؤں کے خلاف جذبات اور محسوسات، سب کچھ ان کے ادب (جو کچھ بھی یہ ادب ہے) میں ظاہر اور نہاں طور پر موجود ہے۔ ان لوگوں کو بھی اپنے ادب اور اس کی کیفیت اور رنگ کو پیش کرنے کی تمنا ہے۔ یہ خواہش اور فکر و ادب کی جہتیں ایک الگ ڈائمنشن بنا رہی ہیں اور یہ "The Others"، یعنی "وہ" کرہ ارض پر ایک خاصہ بڑا حصہ گھیرے ہوئے ہیں۔ ان کی جغرافیائی صورتیں، نسلی، مجرمانہ ارث، ملکی خواص، نو آبادیاتی دباؤ، ان کے ادبی منطقے، سب لازمی طور پر الگ ہوں گے۔ ان میں سیاہ فام بھی ہیں اور براؤن بھی۔ آخر، ان پر سفید فام تہذیب کے بنائے ہوئے ادبی اور تہذیبی اصول کس طرح اور کیوں لادے جائیں گے؟ میرا خیال ہے کہ پوست کونیل تھیوری کے لیے، یہ مسئلہ خاصا اہم ہوگا کہ یہاں، طبقاتی، وراثت، سوشل اور سیاسی دباؤ سے جو ادب وجود میں آرہا ہے، اسے مغربی مذاق اور ماحول (Milieu) کس طرح جذب کرے اور کیوں جذب کرے گا؟ جبکہ مغرب، ان کے ادبی وجود ہی کا تقریباً منکر ہے۔ پوست کلونیلزم کو اس Global Literature کو اپنے ساتھ سمیٹنا ہوگا اور دیانت داری کے ساتھ۔ پوسٹ کلونیلزم نے اسے کچھ کچھ لیا بھی ہے۔ مثلاً آسٹریلیا، سنگاپور، ملایا، ویت نام اور انڈونیشیا سب کے کچھ ادبی مسائل، پوسٹ کونیلزم کے ادب میں ظاہر بھی ہوئے ہیں۔ اگر پوسٹ کلونیلزم، ادبی، سیاسی، نیز سماج اور تاریخ سے آتی ہوئی تبدیلیوں اور اس کے پھیر کا ادراک رکھتی ہے تو اسے بڑی فراخ دلی سے، ان سب صورتوں کو اپنے مزاج میں داخل کرنا ہوگا اور یہ عمل شروع ہو بھی گیا ہے۔ ۱۹۹۹ء میں راقم نے سنگاپور کے اپنے قیام کے دوران، دو ایک ادبی جلسوں میں شرکت کی تو راقم کو اس کا کچھ اندازہ ہوا ان صورتوں کو ماورائے برطانیہ، یورپ اور امریکہ بھی دیکھنا ضروری ہے۔ اب خود سفید فام بھی ملائی شعریات اور آسٹریلیا کے فکشن پر کچھ کچھ باتیں کرنے لگے ہیں جو اچھی بات ہے۔ اس سلسلے میں R. Cruz کی تحریر Mary Jarret Post Colonial Poetics کا مقالہ "ملایا اور سنگاپور کی خواتین ادیبوں کے افسانے" S. Kon کا مقالہ Cross culture influence in the work of singapore writers اسی طرح Delys Bird کا مقالہ Gender and Subjectivity in Austrlian colonial writings اور اسی طرح کی دوسری بہت ساری کوششیں۔ یہ بہت اچھی بات ہے۔ اسی طرح پوسٹ کلونیلزم، دنیا کے ایک بڑے ادبی گھیرے کو سمیٹ رہی ہے۔ جو ایک اچھے معنی میں ادب کا صحت مند اور دیانت دارانہ Globlization ہے جس سے عالمی ادب میں مزید نئے امکانات پیدا ہوں گے۔ (مارچ ۲۰۰۱ء)

حوالہ جات

1- Covering Islam. by Edwardsaeed P. 38 , Edition March 1997 - Vintage Books, Newyork

۲- انگریز جب ۱۹۴۷ء میں ہندوستان سے جانے لگے تو انھوں نے ہندوستان کے سکوں کے پیچھے ایک شیر کے نقوش ابھار کر بنائے جس میں شیر گردن جھکائے ہوئے غیظ وغضب کی حالت میں واپس ہو رہا ہے۔ بتانا یہ تھا کہ ہم ہندوستان سے شکست کھا کر نہیں جا رہے ہیں بلکہ اپنی مرضی سے چھوڑ رہے ہیں کہ اب یہ برٹش راج کی پالیسی ہے یہ سب امپریلزم کا مزاج ظاہر کرتا ہے۔ (م۔ع)

(3) The World ,The Text and the Critic by Edward saeed P.224

(4) The World , The Text and the Critic- Edward Saeed P.16

(5) Post Colonial Theory cotexts Practices Politics by Barat Moore Gilbert Verso .U.K 1997 Edition.

(6) Criticism between culture and system-P213-the world , the text and criticism by Edward saeed

(۷) یہی بات جدیدیت کے موئیدین بھی کہتے تھے۔ انھوں نے یہیں سے یہ بات سیکھی تھی۔

(۸) کالے جسموں کی ریاضت، از خالد سہیل، ص ۲۱، بار اول ۱۹۹۰ء

ماخذ: محمد عقیل، سید، اصول تنقید اور ردعمل، جنوری ۲۰۰۴ء الہ آباد، انجمن تہذیب نو پبلی کیشنز

نوآبادیاتی صورتِ حال

ڈاکٹر ناصر عباس نیر

۱۸۵۷ء نے ہماری تاریخ کو ہی نہیں ہمارے تاریخی شعور کو بھی بدل کے رکھ دیا۔ اس کے بعد ہم نہ صرف نئے عہد میں داخل ہوئے بلکہ خود کو اور اوروں کو نئے زاویوں سے دیکھنے لگے اور یہ نئے زاویے ہم نے خود تخلیق نہیں کیے تھے۔ نئی تاریخ نے یہ ہمیں تھما دیے تھے۔ یہ عمل ایک ایسے لمحے میں ہوا تھا کہ ہم انکار نہیں کر سکے۔ انکار کا انجام ہمارے سامنے تھا۔ اس غیر معمولی ''انقلاب'' کو محض عسکری طاقت نے ممکن نہیں بنایا۔ عسکری طاقت تو ایک وسیلہ تھی جو دیگر وسائل کے ساتھ گٹھ جوڑ کیے ہوئے تھی۔ اصل یہ ہے کہ مذکورہ انقلاب کو جس بات نے ممکن بنایا وہ نوآبادیاتی صورت حال تھی۔ اس صورت حال نے متعدد وسائل اور تدبیروں کو یک جا کیا اور انھیں بروئے کار لائی۔

سوال یہ ہے کہ نوآبادیاتی صورت حال کیا ہے؟

نوآبادیاتی صورتِ حال، فطری اور منطقی صورت حال نہیں ہے۔ یہ از خود کسی قابل فہم فطری قانون کے تحت رونما نہیں ہوتی۔ ہر چند اس کی رونمائی تاریخ کے ایک خاص لمحے میں ہوتی ہے، مگر تاریخ کا یہ لمحہ کسی الہامی حکم یا فطری طاقتوں کے اپنے قوانین کی ''پیداوار'' نہیں ہوتا۔ اسے ''پیدا'' کیا جاتا اور تشکیل دیا جاتا ہے۔ چوں کہ ''پیدا'' کیا جاتا ہے، اس لیے مخصوص مقاصد کے حصول کو سامنے رکھا جاتا ہے، لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ یہ انسانوں کے مخصوص گروہ کے ہاتھوں مخصوص مقاصد کی خاطر برپا ہونے والی صورت حال ہے۔ اس گروہ کو نوآبادکار نام دیا گیا ہے۔ نوآبادکار بعض تاریخی قوتوں کو اپنے اختیار میں لا کر ایک نئی ''تاریخی صورت حال'' کی تشکیل کرنے میں کامیاب ہوتا ہے، جو اس کے سیاسی اور معاشی مفادات کی کفیل ہوتی ہے۔ دوسری جنگ عظیم تک نوآبادکار یورپی (برطانیہ اور فرانس بالخصوص) تھے۔ بعد میں نوآبادکاری پر امریکہ نے اجارہ داری قائم کر لی، مگر بانداز دگر! اس نے براہ راست نوآبادیات بنانے کے بجائے بالواسطہ طریقے سے نوآبادیاتی صورتِ حال کو پیدا کرنے اور اپنے قابو میں رکھنے کی حکمتِ عملی اختیار کی ہے۔

نوآبادیاتی صورتِ حال کی ''منطق'' ثنویت سے عبارت ہے۔ یہ دو دنیاؤں کو تشکیل دیتی ہے۔ ایک نوآبادکار کی دنیا اور دوسری نوآبادیاتی یا مقامی باشندوں کی دنیا۔ دونوں دنیائیں ایک دوسری کی ضد ہوتی ہیں۔ فرانز فینن کا کہنا ہے کہ یہ ضد کسی بڑی اکائی کو پیدا کرنے کے لیے نہیں ہوتی۔ یہ دونوں ارسطالیسی منطق کے تحت ایک دو

ے کو خارج کرنے کے اصول پر قائم رہتی ہیں۔ (افتادگان خاک، ص ۳۴) یہ تو بجا کہ نوآبادکار کی دنیا، مقامی باشندوں کی دنیا کو خارج کرنے کے اصول پر قائم رہتی ہے۔ نوآبادکار اپنی شخصیت، اپنی ثقافت، اپنے عملی ورثے، اپنے سیاسی نظریات، اپنے فنون کے بارے میں جو آرا پھیلاتا ہے، وہ نوآبادیاتی دنیا کے افراد کی شخصیت، ثقافت، علم اور فنون کے متعلق موجود آرا کے متضاد اور انھیں بے دخل کرنے والی ہوتی ہیں مگر یہ درست نہیں کہ مقامی باشندوں کی دنیا، نوآبادکار کی دنیا کے اوصاف کو خارج کرنے کا اصول قائم کرتی ہیں۔ اپنی متقابل دنیا کی اشیاء اور تصورات کو خارج کرنے کے لیے اقتداری حیثیت کا مالک ہونا ضروری ہے، نوآبادیاتی دنیا اس سے بری طرح محروم ہوتی ہے۔ اپنی محرومی کا ادراک، نوآبادیاتی دنیا دو صورتوں میں کرتی ہے: محرومی کے خاتمے کی صورت میں اور محرومی کے سبب کی صورت میں۔ پہلی صورت میں وہ نوآبادکار کی دنیا کو جذب کرنے کی کوشش کرتی ہے اور دوسری صورت میں وہ نوآبادکار کو اپنی محرومی کا سبب سمجھتی اور اس کے خلاف بغاوت کا تصور کرتی اور شاذ و نادر مظاہرہ کرتی اور اپنی بازیافت پر مائل ہوتی ہے مگر سب صورتوں میں وہ نوآبادکار کی دنیا کے اخراج سے قاصر رہتی ہے۔

نوآبادیاتی دنیا کی دو میں تقسیم کا اختیار، نوآبادکار کے پاس ہوتا ہے۔ نوآباد محض اس تقسیم کے ذریعے اپنے اختیار کا مظاہرہ ہی نہیں کرتا، اس تقسیم کے نتیجے میں اپنے اختیار کو بڑھاتا بھی ہے۔ یہ تقسیم طبعی اور ذہنی، بہ یک وقت ہوتی ہے۔ نوآبادکار اپنی اقامت گاہوں، چھاؤنیوں، دفاتر کو مقامی باشندوں سے الگ رکھتا ہے، اور مقامیوں کو ان کے قریب پھٹکنے کی سختی سے ممانعت ہوتی ہے۔ ''کتوں اور ہندستانیوں کا داخلہ ممنوع ہے'' کی تختی جگہ جگہ آویزاں ہوتی ہے۔ آرکی ٹیکچر کے شکوہ، حفاظتی دستوں کی طاقت اور تعزیری قوانین کے ذریعے باشندوں کو دور رہنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں نوآبادکار اپنے طرز حیات اور طرز کار کے ذریعے بھی اپنے مختلف اور ممتاز ہونے کا تاثر برابر ابھارتا رہتا ہے اور نوآبادیاتی باشندوں کو دور رکھتا ہے۔ یہ دو طرح کی تقسیم نوآبادکار کی طاقت کو مسلسل بڑھاتی ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ اس طاقت کا نشانہ نوآبادیاتی قوم ہوتی ہے۔ نوآبادکار کی طاقت جتنی بڑھتی ہے، مقامی لوگوں کی طاقت اسی تناسب سے گھٹتی ہے، بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ نوآبادکار، نوآبادیاتی اقوام کی طاقت کو اپنی طاقت میں شامل کرتا رہتا ہے۔

نوآبادکار، نوآبادیاتی دنیا کو دو میں تقسیم ہی نہیں کرتا، نوآبادیاتی باشندوں کی دنیا کو تشکیل بھی کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں نوآبادیاتی باشندوں کی دنیا ان کی اپنی دنیا نہیں ہوتی، انھیں اپنی دنیا پر کوئی تصرف اور اختیار نہیں ہوتا، نہ اس دنیا کے حقیقی، عملی معاملات پر اور نہ اس دنیا کے تصور اور اس کے نظام اقدار پر۔ وہ اپنی ہی دنیا میں اجنبی، اور اس سے ''باہر'' ہوتے ہیں۔ غضب یہ ہے کہ نوآبادیاتی باشندے کو نوآبادکار جو تصور ذات دیتا ہے وہ اسے بالعموم قبول کرتا اور اس کے مطابق جینا شروع کر دیتا ہے اور نوآبادیاتی دنیا میں جو کردار اسے ادا کرنے کے لیے کہا جاتا ہے، وہ اُسے عموماً تسلیم کرتا ہے۔ فرانز فینن، البرٹ میمی اور ایڈورڈ سعید تینوں اس امر پر متفق ہیں کہ نو

آبادیاتی اقوام، نوآبادکار کے دیئے گئے تصورِ ذات اور کردار کو تسلیم کرلیتی ہیں اور اس کی وجہ سے نوآبادیاتی نظام قائم رہتا ہے۔ چناں چہ یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط نہیں کہ نوآبادیاتی نظام کی برقراری میں خود مقامی باشندوں کا انفعالی کردار معاونت کرتا ہے۔

نوآبادیاتی باشندوں کو ایک ایسا ''تصورِ ذات'' دیا جاتا ہے، جو نوآبادیاتی نظام کے قیام و استحکام میں مدد کرتا ہے۔ البرٹ میمی کے مطابق نوآبادکار مقامی باشندوں کی اساطیری تصویر بناتا ہے اور اس میں انھیں ناقابلِ یقین حد تک کاہل دکھایا جاتا ہے۔[1] جب کہ فرانز فینن کا کہنا ہے کہ نوآبادیاتی باشندے کے لیے جو اصطلاحیں نوآبادکار استعمال کرتا ہے، وہ حیوانات کی اصطلاحیں ہیں۔ (افتادگان، ص ۳۸) کاہل یا حیوان کہنے کا مطلب مقامی باشندوں کو انسانی درجے سے گرانا ہے۔ نوآبادکار خود کو انسانی درجہ پر فائز قرار دیتا اور انسانی پیمانے کی مثال کے طور پر پیش کرتا ہے۔ نوآبادیاتی اقوام کو کاہل اور حیوان باور کرا کے اوّلاً یہ بات ثابت کی جاتی ہے کہ انھیں ذہنی تحرک اور جستجو سے کوئی واسطہ نہیں، افکار و علوم کی تخلیق سے انھیں کوئی دل چسپی نہیں۔ یہاں نوآبادکار اپنے ذہنی تحرک، جستجو اور اپنے علوم کو بہ طور نمونہ پیش کرتا ہے۔

نوآبادکار اپنے اقتدار کے مراکز، پولیس اور عدالت کے نظام کو جائز ثابت کرتا ہے کہ کاہلوں اور حیوانوں کو قابو میں رکھنے کے لیے پولیس کا جابرانہ اور عدالت کا سفاکانہ نظام ناگزیر ہے۔ نوآبادیاتی باشندے بالعموم اپنے کاہل اور حیوان ہونے کا یقین کرلیتے ہیں۔ اس یقین کو پیدا کرنے کے لیے نوآبادکار کئی نفسیاتی حربے بروئے کار لاتا ہے، اور سب سے بڑا حربہ اپنی مقتدر حیثیت کا مختلف طریقوں اور زاویوں سے مظاہرہ ہے۔

نوآبادکار اور نوآبادیاتی باشندوں دونوں اپنی حیثیتوں سے برابر آگاہ ہوتے ہیں۔ نوآباد اپنے آقا، مقتدر اور استحصال کنندہ ہونے کا شعور رکھتا ہے اور نوآبادیاتی باشندہ اپنے محکوم، بے بس اور استحصال زدہ ہونے کی آگاہی رکھتا ہے مگر دونوں کی آگاہی کا درجہ یکساں نہیں ہوتا۔ نوآبادکار کی آگاہی اختیار و اقتدار سے وابستہ ہونے کی وجہ سے غیر محدود اور ارتقا پذیر ہوتی ہے، وہ اپنے استحصالی مقاصد کو برابر وسعت دیتا اور ان کے حصول کے لیے نئے وسائل کی دریافت میں مصروف رہتا ہے مگر نوآبادیاتی باشندے کی آگاہی محکومیت اور استحصال زدگی کی وجہ سے محدود، مشروط اور منجمد ہوتی ہے۔ اقبال نے اس شعر میں یہی حقیقت واضح کی ہے:

بھروسا کر نہیں سکتے، غلاموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مردانِ حُر کی آنکھ ہے بینا

(بالِ جبریل، ص ۲۷)

یا

بدن غلام کا سوزِ عمل سے ہے محروم
کہ ہے مرور غلاموں کے روز و شب پہ حرام

(ضرب کلیم،ص ۱۷۱)

نوآبادکار اپنی آگاہی کی مقتدر حیثیت کو نوآبادکار کی زندگی کے تمام شعبوں میں سرایت کرنے کی حکمتِ عملی وضع کرتا ہے۔ایڈورڈ سعید کا یہ تجزیہ چشم کشا ہے:

"(Authority) is formed, irradiated, disseminated, it is instrumental, it is persuasive, it has status, it establishes cannons of taste and value, it is virtually indestinguishable from certtain ideas it dignifies as true and from traditions, ferceptions and judgements it forms, transmits, reproduces"

(Orientalism, P19-20)

(طاقت کو پیدا کیا جاتا، اسے اجاگر کیا جاتا، اس کی نشر و اشاعت کی جاتی ہے، یہ مددگار و معاون ہے، ترغیب دہ ہے، اس کی حیثیت و مرتبہ ہے، یہ ذوق اور قدر کے معیارات (کینن) قائم کرتی ہے، طاقت کو فی الحقیقت نہ تو ان بعض خیالات سے ممیز کیا جا سکتا ہے جنھیں یہ سچ کی حرمت عطا کرتی ہے اور نہ اس روایتوں، ادراکات اور محاکموں سے، جنھیں یہ تشکیل دیتی، ترسیل کرتی اور از سرِ نو تشکیل دیتی ہے)

نوآبادکار خود کو نوآبادیاتی اقوام کے سامنے قدر اور اصول کے طور پر پیش کرتا ہے۔ پیش کرنے کا طریق کار علمی اور فلسفیانہ ہو سکتا ہے مگر اصل میں یہ اصول، طاقت اور اقتدار سے عبارت ہوتا ہے۔ نوآبادکار جب نوآبادیاتی اقوام کے علوم، زبان، ثقافت، تاریخ اور ادب کا مطالعہ کرتا ہے تو یہ معروضی، غیر جانب دارانہ مطالعہ نہیں ہوتا۔ اس کی نوعیت ڈسکورس کی ہوتی ہے۔

ڈسکورس ایک ایسا کلامیہ ہے، جو سچائی کے مقابلے میں طاقت کو اہمیت دیتا ہے۔ سچائی یا ''علم'' کو ڈسکورس دریافت ضرور کرتا، یا اس کا دعویٰ کرتا ہے، مگر یہ ''علم''، مطلق، آفاقی، اور معروضی نہیں ''سماجی'' ہوتا ہے۔ ڈسکورس کسی ایسے سرچشمے یا قانون کو تسلیم کرتا، جو ''علم'' کی مطلقیت کو ثابت کرے۔ علم کی صداقت کا تعین ڈسکورس کے اپنے قوانین کرتے ہیں گویا کسی شے کا ''علم'' یا سچائی وہی ہے، جسے ڈسکورس کے قوانین، علم اور سچائی کا درجہ دیں۔ ان قوانین کا تعین طاقت کرتی ہے۔ ''لوگ صرف اسی کو سچائی قرار دیتے ہیں، جو سچائی کے ان معیارات کے مطابق

ہو جنھیں اس عہد کی سیاسی یا دانش ورانہ مقتدرہ نے سچائی قرار دیا ہو۔ (۲)
نوآبادکاروں نے نوآبادیاتی اقوام کا مطالعہ ڈسکورس (۳) کے طور پر کیا۔ نوآبادکاروں نے ایشیائی/مشرقی اور افریقی اقوام کا 'علم' حاصل کیا، مگر نہ صرف اس علم کی صداقت کا تعین، صداقت کے اپنے مغربی معیارات سے کیا جو اس عہد میں غالب تھے، بلکہ اس علم کو اپنے طاقت بھی بنایا یعنی اس علم کو اپنے اقتداری مقاصد کے حصول کا ذریعہ بنایا۔ ایڈورڈ سعید نے شرق شناسی میں نوآبادکاروں کے ڈسکورس کا ہی مطالعہ پیش کیا ہے۔ چوں کہ نوآبادیاتی اقوام اور ثقافت کا مطالعہ ایک ڈسکورس کے طور پر تھا، اس لیے نوآبادیاتی اقوام نے خود اپنے متعلق 'علم' نوآبادکاروں کی تحریروں سے حاصل کیا۔ ڈسکورس نے نوآبادیاتی اقوام کے مغربی مطالعات کو استناد کا درجہ دیا۔

نوآبادکار کی تشکیل دی گئی دنیا میں، نوآبادیاتی باشندوں کے لیے، بہ قول البرٹ میمی، دو صورتیں ہوتی ہیں: انجذاب اور بغاوت (The Colonized and the Colonized, P 184) نوآبادیاتی باشندہ یا تو نوآبادکار جیسا بننے کی کوشش کرتا ہے، اس کی شخصیت، ثقافت، نظام فکر، اقتداری نظام کو مکمل طور پر جذب کرنے کی سعی کرتا ہے، یا پھر اس کے خلاف بغاوت کرتا اور اپنی بازیافت کے عمل سے گزرتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں سے کسی ایک کا انتخاب بھی، نوآبادیاتی باشندے کا اپنا فیصلہ نہیں ہوتا۔ یہ نوآبادیاتی صورتِ حال ہے، جو کبھی ایک اور کبھی دوسرے کے انتخاب کا موقع پیدا کرتی ہے۔ ان دوصورتوں کے علاوہ ایک تیسری صورت بھی ممکن ہوتی ہے، جو دونوں کا امتزاج ہوتی ہے۔ نوآبادکار کی ثقافت کو جذب بھی کیا جاتا ہے اور اپنی ثقافتی شناخت کو قائم بھی رکھا جاتا ہے۔ انجذاب کی صورت میں مغربیت میں اعتقاد پختہ ہوتا ہے۔ بغاوت کی صورت میں علاقائیت یا قومی شناخت کو فروغ ملتا ہے اور امتزاج کے سبب آفاقیت کے نقطۂ نظر کا دعوا کیا جاتا ہے، آفاقیت بھی دیگر دو کی طرح نوآبادیاتی صورت حال کی ''عطا'' ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا نوآبادیاتی صورت حال میں انجذاب، بغاوت اور آفاقیت کی اصل روح تک رسائی کا امکان ہوتا ہے؟ کیا نوآبادیاتی باشندہ ایک حقیقی یورپی/مغربی فرد بن سکتا، اپنی اصل ثقافت کے مکمل احیا پر قادر ہو سکتا اور دو مختلف اور متبائن ثقافتی نظاموں کے امتزاج کو ممکن بنا سکتا ہے؟ جب تک نوآبادیاتی صورت حال برقرار رہتی ہے اور نوآبادیاتی باشندہ اس کے جبر میں ہوتا ہے، وہ مذکورہ سوال کا سامنا ہی نہیں کرتا، وہ نہیں سوچتا کہ کیا کامل انجذاب، مکمل بغاوت یا مثالی آفاقیت ممکن ہے یا نہیں۔ وہ تو صورتِ حال کے دستیاب مواقع میں سے کسی کو اختیار کر لیتا ہے۔ یہ سوال ہمیشہ مابعد نوآبادیاتی مطالعات میں اٹھایا جاتا ہے۔ فرانز فینن اور البرٹ میمی نے بالخصوص یہ سوال اٹھایا ہے اور ان کا موقف ہے کہ ان تینوں میں سے کوئی ایک بات بھی ممکن نہیں۔

نوآبادیاتی باشندہ نوآبادکار کو اپنے لیے جب ماڈل بناتا ہے تو خود اس جیسا بننے کی تگ و تاز کرتا ہے اور اس

تگ و تاز میں خود کو بہت پیچھے چھوڑ دیتا ہے۔

"The first ambition of the coloized is to become equal to that splendid model and to assemble him to the point of disappearing in him" (Albert Memmi, The Colonized and the Colonized, P.184)

(استعمار زدہ کی اولین الوالعزمی یہ ہے کہ وہ اس شاندار نمونے کے مطابق خود کو ڈھالے اور اس ضمن میں وہ اس حد تک آگے چلا جاتا ہے کہ خود اپنی نفی کر ڈالتا ہے۔)

نوآبادیاتی باشندہ، نوآبادکار کا اثبات اور اپنی نفی کرتا ہے۔ اثبات و نفی کے اس عمل سے گزرتے ہوئے وہ یہ غور نہیں کرتا کہ نہ تو کامل اثبات ممکن ہے نہ نفی۔ وہ نوآبادکار جیسا، اس لیے نہیں بن سکتا کہ وہ اپنی نوآبادیاتی حیثیت (جو اصل میں محکومیت، پس ماندگی، ذلت سے عبارت ہے) سے دست کش نہیں ہوسکتا۔ نوآبادیاتی صورت حال غلام کو آقا کا ہم پلہ بننے کا خواب دیکھنے کی اجازت تو دیتی ہے کہ اس خواب کے ذریعے ہی نوآبادکار کی ''مقتدر و مثالی'' حیثیت کا تسلط قائم رہتا ہے، مگر اس خواب کو پورا ہونے کی اجازت کبھی نہیں دیتی کہ اس طرح نوآبادکار اور نوآبادیاتی باشندے میں فرق مٹ جائے گا۔ یہ فرق نوآبادیاتی صورت حال کو برقرار رکھنے کے لیے اشد ضروری ہے۔ نوآبادیاتی باشندہ انجذاب کے ذریعے نوآبادکار کا قرب حاصل کرنے اور نتیجتاً مراعات حاصل کرنے میں کامیاب ہوتا ہے مگر یہ مراعات بھی نوآبادکار کے اپنے ملک کے شہری کی مراعات کے برابر کبھی نہیں ہوتیں۔ ان مراعات کی قیمت ہوتی ہے، جو نوآبادیاتی باشندے کو لازماً ادا کرنا ہوتی ہے۔

انجذاب کے عمل میں نوآبادیاتی باشندہ، نوآبادکار کی زبان سیکھتا ہے اس کا لباس اختیار کرتا ہے، اس کے طرز بود و باش کی نقل کرتا ہے۔ نقل و تقلید میں وہ جتنا آگے جاتا ہے، اپنی تاریخ، ثقافت اور اپنی اصل سے اتنا ہی دور ہوتا چلا جاتا ہے۔ اپنی اصل سے دوری اسے طبعی اور نفسیاتی سطح پر ضرر پہنچاتی ہے، جسے وہ بہ خوشی قبول کر لیتا ہے۔ وہ اس ضرر کو محسوس کرتا ہے، مگر نوآبادکار جیسا بننے کی خواہش کا زور اس کے احساس پر غالب آجاتا ہے۔ یہ ایک پیچیدہ نفسیاتی عمل ہوتا ہے۔ نوآبادکار کی نقل سے ہر چند بعض مادی فوائد وابستہ ہوتے ہیں، اور ایک حد تک ان فوائد کا حصول نقل کا محرک ہوتا ہے، لیکن یہ واحد محرک نہیں ہوتا۔ اگر ایسا ہوتا تو صرف وہی لوگ یا طبقے نوآبادکار کی نقل کرتے جنھیں مادی فائدے ملتے، مگر اس کا کیا کیا جائے کہ نوآبادکار کی ثقافت کا انجذاب وہ لوگ اور طبقات بھی کرتے ہیں جو نوآبادکار سے دور ہوتے اور کسی فائدے کی انھیں توقع ہوتی ہے نہ امکان۔ انھیں ایک نفسیاتی اطمینان ملتا ہے۔ وہ نوآبادکار کی ثقافت کا تصور ایک ''اعلا یافت'' کے طور پر کرتے ہیں۔ چوں کہ اعلا کا تصور تجریدی

نہیں بلکہ ان کی اپنی ثقافت کے حقیر ہونے کے لازمی اور قوی احساس کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے، اس لیے حقیر کا ''ترک'' اور اعلا کا ''قبول'' انھیں ایک نفسیاتی آسودگی دیتا ہے۔ چناں چہ ایک مقام آتا ہے کہ نوآبادکار کی نقل و تقلید ایک آدرش بن جاتی ہے۔

اس صورتِ حال کی عمدہ عکاسی ملک راج آنند کے ناول اچھوت میں کی گئی ہے۔ ناول کا مرکزی کردار باکھا یوروپیوں جیسا بننے کی کوشش کرتا اور خود سے کوسوں دور ہو جاتا ہے۔ باکھے کا تعلق بھنگیوں کے ''نیچ'' طبقے سے ہے۔ وہ انگریزوں کی نقل کے عمل میں تمام ہندستانیوں کی نمایندگی کرتا ہے۔

جب وہ (باکھا) اپنے چچا کے ساتھ برٹش رجمنٹ کی بارکوں میں رہنے گیا تھا۔ وہاں ٹھیرنے کے دوران اس نے ٹامیوں کی زندگی کی جھلکیاں دیکھی تھیں...... اس جلد ہی ایک شدید خواہش نے جکڑ لیا کہ وہ بھی ان ہی کی طرح زندگی بسر کرے گا۔ اسے بتایا گیا تھا کہ وہ صاحب لوگ تھے یعنی زیادہ اعلا آدمی۔ اسے محسوس ہوا کہ جوان کی طرح کپڑے پہنے گا وہ بھی صاحب بن جائے گا، اس لیے اس نے ان کی ہر بات میں نقل کرنے کی کوشش کی...... باکھا خود بھی یہ جانتا تھا کہ انگریزی کپڑوں کے سوا اس کی زندگی میں کوئی چیز انگریزی نہیں تھی، لیکن اس نے سختی سے اپنی نئی شکل کو برقرار رکھا اور وہ دن رات یہی کپڑے پہنے رہتا۔ وہ ہندستانی پن کے ہر حقیر دھبے سے بچتا تھا، حتا کہ بھدی شکل کے ہندستانی لحاف کو بھی نہیں اوڑھتا تھا، حالاں کہ وہ رات کو ٹھنڈ سے کانپتا رہتا تھا۔ (اچھوت، ص ۱۳ تا ۱۵)

نوآبادیاتی باشندہ، نوآبادکار کے خلاف بغاوت بھی کرتا ہے۔ یہ بغاوت براہ راست اور بالواسطہ صورتوں میں ہوتی ہے۔ جب یہ بغاوت اپنی محرومی کے سبب کے تجزیے کے نتیجے میں ہوتی ہے، مقامی، نوآبادکار کو اپنی حالت زار کا سبب سمجھتا اور اس کے خلاف بغاوت کرتا ہے تو یہ بغاوت براہ راست ہوتی ہے۔ بالواسطہ بغاوت اس طبقے کے خلاف ہوتی ہے، جو نوآبادکار کی ثقافت کے انجذاب کا قائل ہوتا ہے اور خود کو اس طرح، نوآبادکار کا حلیف بنا کر پیش کرتا ہے۔ نوآبادکار ماڈل ہوتا ہے اور بغاوت کی صورت میں اینٹی تھیسس کا درجہ اختیار کر جاتا ہے۔ اصل میں بغاوت، انجذاب کا اینٹی تھیسس ہے۔ انجذاب کا اثبات، بغاوت کی نفی میں اور انجذاب کی نفی، بغاوت کے اثبات میں بدل جاتی ہے۔ بغاوت میں نوآبادکار کا انکار اور اپنا اثبات کیا جاتا ہے۔ اب اسی شدت سے اپنے ماضی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ بغاوت کے نتیجے میں علاقائیت اور قومی ثقافت کے احیا کی تحریکیں چلتی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں تمام نوآبادیاتی ممالک میں قومی ثقافتوں کی تحریکوں کا آغاز، نوآبادیاتی نظام کے خلاف بغاوت کے نتیجے میں ہوا ہے۔ انجذاب میں استدلال سے زیادہ جذباتیت کارفرما ہوتی ہے، بغاوت میں بھی خالص استدلال سے زیادہ جذباتیت ہوتی ہے۔ قومی ثقافت سے جذباتی وابستگی کو اچانک دریافت کر لیا جاتا ہے۔ دو باتیں فراموش ہو جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ ثقافت ایک متحرک عمل ہے۔ ماضی کے ایک خاص حصے کو مثالی سمجھ کر اسے

اپنے لیے ایک نمونہ خیال کیا جاتا اور اس کے احیا کی کوشش ہونے لگتی ہے۔ یہ نہیں دیکھا جاتا کہ تاریخ کا وہ سنہرا دور، جن تاریخی و سماجی حالات کی پیداوار تھا، وہ حالات اب نہیں رہے، اس لیے اس کا کامل احیا ممکن ہی نہیں۔ دوسری یہ بات کہ قومی ثقافت کے تصور میں علاقائی، ثقافتی افتراقات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ افریقہ میں نیگرو ثقافت کا تصور تشکیل دیا گیا جو ایک تجریدی تصور ہے اور افریقہ کی مقامی ثقافتی روایات کے اختلافات کو نظر انداز کرتا ہے۔ اسی طرح ایشیاء میں عرب ثقافت کو مثال بنا کر پیش کیا گیا، پان اسلام ازم کی تحریک چلائی گئی اور عرب ممالک کے جغرافیائی، علاقائی، ثقافتی اختلافات کو پس پشت ڈالا گیا۔

البرٹ میمی کا خیال ہے کہ نو آبادیاتی اقوام بغاوت کے عمل میں، فکر کی جو تکنیک اور جنگ کا جو حربہ استعمال کیا جاتا ہے، وہ نو آبادکار سے مستعار ہوتا ہے (دی کولونازر اینڈ کولونائزڈ، ص ۱۹۵) شاید اس لیے کہ جبھی نو آبادکار، مقامی باشندوں کی تحریک کا مفہوم سمجھ سکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں نو آبادیاتی باشندے اپنی بازیافت کے عمل میں دوہری صورت حال سے دوچار ہوتے ہیں: وہ اپنی اصل سے بھی جڑنا چاہتے اور ایک بامعنی وجود بننا چاہتے ہیں مگر ساتھ ہی اپنے بامعنی وجود کا ادراک نو آبادکار کو بھی کروانا چاہتے ہیں۔ نو آبادیاتی باشندے کی یہ تگ و دو، دو وجوہ سے ناکام رہتی ہے۔ اول اس لیے کہ یہ تگ و دو ڈسکورس کا درجہ اختیار نہیں کر سکتی، نو آبادیاتی باشندہ اس سیاسی یا دانش ورانہ یا آئیڈیالوجیکل اقتدار کا حامل نہیں ہوتا، جو کسی بات کو حقیقت تسلیم کرانے کے لیے ضروری ہے۔ اس لیے نو آبادکار مقامی باشندوں کی تحریک بازیافت کے مفہوم کو کوئی اہمیت نہیں دیتا، دوسری وجہ یہ ہے کہ اپنی بازیافت کی کوششوں کے شعور میں تاریخ کے تحرک کے اصول کو پس پشت ڈالا جاتا ہے، ماضی کے ایک عہد کو مثالی تصور کر لیا جاتا اور دوسرے زمانوں اور خود اپنے زمانے کی زندہ سچائیوں کو نظر انداز کیا جاتا ہے۔ احیا اور بازیافت کے جوش میں اپنے عہد کی اصل صورت حال سے صرفِ نظر کرنا، عقلی اصول بن جاتا ہے۔ چناں چہ نہ تو اپنے عصر کی صورت حال کی پوری تفہیم کی ہمہ گیر کوشش ہوتی ہے نہ اسے بدلنے کی کسی حکمت عملی کو وضع کرنے کا کوئی امکان ہوتا ہے۔

آفاقی نقطۂ نظر میں نو آبادکار اور نو آبادیاتی دنیاؤں کے اقتداری فرق کو ختم کرنے کی کوشش ہوتی ہے: دونوں میں مماثلتیں دریافت کی جاتی ہیں اور انھیں یک جا کرنے عمل ہوتا ہے۔ یہ عمل عموماً دو صورتوں میں ہوتا ہے: ایک یہ کہ نو آبادکار کی ثقافت کو آفاقی خیال کیا جاتا اور اس کی تقلید کی جاتی ہے۔ اس صورت میں فرض کر لیا جاتا ہے کہ ''آفاقی ثقافت'' تمام خطوں کے لیے ہے۔ یہ بات نظر انداز کی جاتی ہے کہ جسے آفاقی خیال کیا جا رہا ہے وہ اپنا مکانی اور زمانی تناظر رکھتی اور اسی تناظر میں بامعنی ہے۔ کسی دوسرے تناظر میں وہ اجنبی یا محدود معنی کی حامل ہے۔ دوسری یہ کہ نو آبادکار اور مقامی ثقافتوں میں متعدد اشتراکات ہیں۔ ان اشتراکات کی تلاش تاریخی اور منطقی سطحوں پہ کی جانے لگتی ہے۔ اس تلاش کو عملی ضرورتوں کا جبر مہمیز کرتا ہے۔ یہیں سے تاریخ کی نئی تعبیرات کا آغاز ہوتا ہے

اوران تعبیری کوششوں کو بنیادی نکتہ دونوں ثقافتوں کے درمیان موجود فاصلوں اور فرق کو ختم کرنا ہوتا اور انھیں یک جا کرنا ہوتا ہے۔ لہٰذا تاریخی، مذہبی، اخلاقی اور ثقافتی اشتراکات کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر جمع کیا جاتا ہے۔ چوں کہ یہ سب کچھ آبادیاتی صورت حال میں ہو رہا ہوتا ہے، نیز یہ کوششیں مقامی باشندے کر رہے ہوتے ہیں، اس لیے دونوں دنیاؤں کا اقداری فرق ختم کرنے کی کوشش کام یاب نہیں ہو سکتی۔ مشرق، مشرق رہتا ہے، اور مغرب، مغرب دونوں کے امتزاج کی کوشش میں ایک کا برتر اور دوسرے کا فروتر ہونا لازم ہے، لہٰذا جسے، آفاقی نقطہ نظر قرار دیا جاتا ہے، وہ دراصل محدود انجذاب ہے۔ مشرق کا مغرب کو خود میں جذب کرنا ہے۔ اس کا سب سے زیادہ مظاہرہ ذولسانیت میں ہوتا ہے۔ ہر نوآبادیاتی صورتِ حال ذوالسانیت کو جنم دیتی ہے۔ مگر دونوں زبانیں برابر رتبے کی نہیں ہوتیں، نوآبادکار کی زبان اس کی مانند مہذب اور افضل ہوتی ہے، جب کہ نوآبادیاتی اقوام کی زبانیں، گنوار لوگوں کی زبانیں اور ناشائستہ ہوتی ہیں۔ زبان کا اقداری درجہ اس کے بولنے والوں کی نسبت سے متعین ہونے لگتا ہے بل کہ یہ کہنا بجا ہوگا کہ زبان ایک آلہ اظہار کے بجائے ایک ''علامت رتبہ'' بن جاتی ہے۔ دنیا کی کوئی زبان حقیقتاً کم تر ہوتی ہے نہ نامکمل۔ وہ اپنے بولنے والوں کی جملہ ابلاغی اور ترسیلی ضرورتوں کی تکمیل کر رہی ہوتی ہے، مگر نوآبادیاتی صورت حال میں زبان کا یہ تصور باقی نہیں رہتا۔ زبان اپنے بولنے والوں کے سیاسی اور ثقافتی مرتبے کی نسبت سے کم تر یا برتر سمجھی جانے لگتی ہے۔ نوآبادیاتی اقوام، نوآبادکار کی زبان کو اپنے اندر جذب کرنے کی سعی کرتی ہیں، اور اپنی زبان کے لچک دار اور ترقی پسند ہونے کا دعوا کرتی ہیں، نیز نوآبادیاتی باشندہ بہ یک وقت دونوں زبانوں پر دسترس کا دعوا کرتا ہے مگر اپنے ذولسانی اقداری نظام میں نوآبادیاتی زبان کو وہی مرتبہ دیتا ہے، جس کا تعین نوآبادکار نے کیا ہے نوآبادکار بھی مقامی زبانیں سیکھتا ہے، مگر وہ کبھی ان زبانوں کو وہ مرتبہ نہیں دیتا، جو اس نے اپنی زبان کو دے رکھا ہے۔

ان باتوں کی تائید سرسید کے زبان سے متعلق خیالات سے بھی ہوتی ہے۔ ان میں آفاقیت کا مندرجہ صور تصور کی دونوں صورتیں موجود ہیں۔

''اگر ہم اپنی اصل ترقی چاہتے ہیں تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی مادری زبان تک کو بھول جائیں ...... ہماری زبان یورپ کی اعلا زبانوں میں سے انگلش یا فرنچ ہو جائے۔''

(مقالات سرسید، حصہ پانزدہم، ص ۶۶)

''......ہم روزمرہ کے کاموں میں بھی انگریزی کے محتاج ہیں۔ ادنا درجے کے لوگوں کو ادنا درجے کی انگریزی کی، اعلا درجے کے لوگوں کو اعلا درجے کی انگریزی کی محتاجی ہے، یہاں تک کہ ایک کنجڑے ترکاری فروش یا ایک چمار جوتی والے کو بھی اس قدر انگریزی جاننا ضروری ہے کہ وہ یہ کہہ سکے کہ

''خوشی ہو تو ٹیک، خوشی نہ ہو تو نو ٹیک۔'' (مقالات سرسید، حصہ ہشتم، ص ۷۴)

انجذاب، بغاوت اور آفاقیت و امتزاج کے آزادانہ مفاہیم بھی ہیں جو نوآبادیاتی صورت حال میں ظاہر ہونے والے مفاہیم سے مختلف ہیں۔ نوآبادیاتی باشندے جب تک، نوآبادیاتی صورتِ حال کے زمروں میں مقید ہو کر یہ عمل انجام دیتے ہیں، وہ اسی طرح کے نتائج تک پہنچتے ہیں جن کا ذکر گزشتہ سطور میں ہوا ہے۔

سوال یہ ہے کہ نوآبادیاتی نظام میں کیا کوئی مقام فرد یا گروہ آفاقیت کا آزادانہ مفہوم قائم کرنے کے قابل نہیں ہوسکتا؟ کیا اس نظام کا جبر اتنا شدید، اتنا ہمہ گیر اور اتنا سرایت گیر ہوتا ہے کہ ایک خطے میں ایک عہد کی تمام انسانی روحیں نوآبادیاتی نظام کی صلیب پر لٹک جاتی ہیں؟ کوئی آزاد و فعال ذہن باقی نہیں رہتا؟ اس سوال کا جواب اثبات میں دینے کی صورت میں نوآبادیاتی ممالک کی قومی اہانت وہ تصور ابھرتا ہے، جو نوآبادکو 'عزیز' ہوتا ہے اور اس کے تاریخی بیانیوں میں کثرت سے ابھارا جاتا ہے تاکہ اس کے ہر اقدام کا جواز مہیا ہو سکے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ ہر نوآبادیاتی ملک میں کچھ افراد یا گروہ آزاد، ذہنی فعالیت کا مظاہرہ کرتے ہیں۔

آخر کیسے ایک تاریخی، جبری صورت حال میں کچھ اذہان آزادی کی نعمت اور کچھ سعید روحیں نجات پانے میں کام یاب ہو جاتی ہیں؟ عام طور پر نوآبادیاتی مطالعات میں اس سوال کو دبایا جاتا ہے۔ شاید یہ ثابت کرنے کے لیے کہ مقامی باشندے صرف ایک ہی اہلیت رکھتے ہیں: انفعالیت یا جی حضوری کا کام یاب مظاہرہ کرنے کی، ان کا انجذاب، ان کی بغاوت اور آفاقی زاویہ نظر سب منفعل ہوتا ہے۔ ظاہر ہے یہ بات نوآبادکار کے حق میں جاتی ہے، اسے مقامی باشندوں کے ساتھ اپنے ہر غیر انسانی سلوک کا جواز مل جاتا ہے۔ ''انڈین اور ڈاگز'' کو دور رکھنے اور ان کے لیے پولیس اور جیل خانوں کا ظالمانہ نظام قائم کرنے اور اپنے بیانوں میں انھیں کاہل جانور کہنے کی سند مل جاتی ہے۔ یہ ایک تکلیف دہ حقیقت ہے کہ اکثر نوآبادیاتی مطالعات بہ ظاہر نوآبادکاروں کی ریشہ دوانیوں کو منکشف کرتے، مگر اکثر صورتوں میں نوآبادکاروں کے اعمال کو جواز بھی فراہم کرتے ہیں۔ یہ کام اس فکری صفائی سے ہوتا ہے کہ سادہ لوح قارئین کو خبر تک نہیں ہو پاتی۔ بہ ہر کیف، یہ جاننا از حد ضروری ہے کہ نوآبادیاتی صورت حال میں آزادیِ فکر کا مظاہرہ کیوں کر ممکن ہوتا ہے؟ یہ اس لیے بھی ضروری ہے کہ ہم ابھی تک نوآبادیاتی جبر کا شکار ہیں۔ آخر ہم نئے نوآبادکاروں کے معاونین اور حقیقی آزاد ذہنوں میں کیسے فرق کریں؟ جب غلام اور آزاد ایک ہی صف میں کھڑے ہوں تو ان میں امتیاز آسان نہیں ہوتا۔ یہ کام جتنا مشکل ہے، اس سے کہیں زیادہ ضروری ہے۔

یہ سوال انسان ذات کی تشکیل سے جڑا ہے۔ انسانی ذات ایک سماجی تشکیل ہے۔ ہم جو کچھ ہیں، اپنے سماج کی پیداوار ہیں۔ اس لحاظ سے کوئی شخص مکمل طور پر آزاد نہیں ہوتا۔ اس کی فردیت کا مفہوم بھی سماجی ہوتا ہے۔ تاہم ہر شخص کی موضوعیت کی تشکیل کا عمل یکساں نہیں ہوتا۔ ہماری ذات یا سیلف کی تشکیل سماجی معروض (Object)

کے ساتھ ہمارے رشتے کی مرہون ہوتی ہے۔ واضح رہے کہ کوئی شے معروض اس وقت بنتی ہے جب وہ ہمیں داخلی سطح پر متاثر کرنے میں کامیاب ہوتی ہے اور ہمارے وجود کے اس منطقے پر حاکمانہ اثر کی حامل ہو جاتی ہے جو خود کو دنیا کے آگے، دنیا سے معاملہ کرنے کے لیے پیش کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک ہی سماج میں لوگوں کے سیلف مختلف ہوتے ہیں، یا وہ مختلف شخصیتوں کا حامل ہوتے ہیں۔ ہم سب اپنے اپنے سماجی معروض بنانے پر مجبور اور اس ضمن میں قطعاً آزاد نہیں ہیں، مگر اپنے معروض کے انتخاب میں آزاد ہیں یہ اور بات ہے کہ لوگوں کو اپنی اس آزادی کی خبر تک نہ ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ سماج میں کیا کیا معروض موجود ہوتے ہیں؟ اگر چہ ہر تاریخی عہد میں سماجی معروض الگ الگ ہوتے ہیں، تاہم ان کی ایک لازمانی ساخت کی نشان دہی کی جاسکتی ہے۔ یہ ساخت آئیڈیالوجی، ڈسکورس اور اے پس ٹیم سے عبارت قرار دی جاسکتی ہے۔ یعنی ہر دور میں (خواہ وہ نوآبادیاتی ہو یا کوئی دوسرا) ایک طرف آئیڈیالوجی اور ڈسکورس ہوتے اور دوسری طرف اے پس ٹیم ہوتی ہے۔ انسانی ذات کی تشکیل انھی کے ہاتھوں ہوتی ہے۔ اکثر لوگ اپنے عہد کی آئیڈیالوجی اور ڈسکورس کو اپنا معروض بناتے ہیں اور کچھ لوگ اے پس ٹیم کو۔ آئیڈیالوجی اور ڈسکورس سماجی اور سیاسی ہوتے ہیں۔ انھیں تاریخی اور فطری صداقتیں بنا کر پیش کیا جاتا ہے، حالاں کہ یہ فطری ہوتی نہیں ہیں۔ ان کے مقابلے میں اے پس ٹیم اپنے عہد کی علمی سرگرمیوں کی مجموعی صورتِ حال پر مشتمل ہوتی ہے۔ آئیڈیالوجی اور ڈسکورس میں طاقت کے غلبے کی شدید خواہش ہوتی ہے، مگر اے پس ٹیم کو انسانی فکر کے ارتقا سے دل چسپی ہوتی ہے۔ جن کے سیلف کی تشکیل آئیڈیالوجی اور ڈسکورس کے ہاتھوں ہوتی ہے، وہی حقیقت میں Colonised Self ہوتے ہیں۔ وہ دنیا کو اس نظر سے دیکھتے ہیں جو آئیڈیالوجی کو مطلوب ہوتی ہے اور تصورات کو وہ مفہوم دیتے ہیں جو ڈسکورس کا مقصود ہوتا ہے۔ ان کی روح آئیڈیالوجی کی ترغمال ہوتی، مگر اس پر خوش ہوتی اور اسی میں اپنی اور اپنی قوم کی نجات دیکھتی ہے۔ دوسری طرف جن کا سماجی معروض اے پس ٹیم ہوتی ہے وہ Free Self ہوتے ہیں۔ وہ دنیا کو اس نظر سے دیکھتے ہیں جو مجموعی انسانی فکری حاصلات کے ہاتھوں وجود میں آتی ہے۔ اس اعتبار سے دیکھیں تو ہر سماج اور ہر زمانے میں Colonised اور Free Self ہوتے ہیں۔ یہ صرف نوآبادیاتی عہد سے مخصوص نہیں ہیں۔ فرق نوآبادیاتی اور غیر نوآبادیاتی آئیڈیالوجی سے پیدا ہوتا ہے۔

آزاد ذہن نوآباد کی ثقافت کا براہ راست علم حاصل کرتے ہیں، مگر اپنی ثقافت سے بے گانگی کی قیمت پر نہیں۔ دونوں ثقافتوں سے راست اور گہرا ربط ضبط کی وجہ سے وہ حقیقی آفاقی نقطہ نظر اختیار کرنے کی اہلیت حاصل کر لیتے ہیں۔ وہ نہ اپنی ثقافت کے سلسلے میں ماضی پرستی اور تعصب کا شکار ہوتے ہیں نہ نوآبادکار کی ثقافت سے

مرعوب ہوتے ہیں، ان کا ذہنی رشتہ ثقافتوں کے فکری و عملی اور تخلیقی حاصلات سے قائم ہو جاتا ہے، چناں چہ وہ دونوں کی خوبیوں کے مداح اور دونوں کی کم زوریوں کے نکتہ چیں ہوتے ہیں، اور خوبیوں اور کم زوریوں کا تصور، وہ کسی ایک ثقافت سے نہیں، مجموعی انسانی ثقافت اور اے پس ٹیم سے اخذ کرتے ہیں۔ نو آبادکار اپنی نو آبادیاتی ذہنیت کے مظاہرے کے لیے سیاسی و سماجی، معاشی، تعلیمی شعبوں کو منتخب کرتا ہے، ان میں اپنی آئیڈیالوجی کا بیج بوتا ہے۔ آفاقی نقطہ نظر ان شعبوں کے بجائے، مستقل اہمیت کے فکری و عملی منطقوں سے خود کو منسلک کرتا ہے۔ یہی منطقے کسی عہد کی اے پس ٹیم تشکیل دیتے ہیں۔ یہ نو آبادیاتی صورت حال سے فرار اور ذہنی خانقاہوں میں پناہ گزین ہونے کا عمل نہیں ہے، بلکہ نو آبادیاتی آئیڈیالوجی کا تابع مہمل بننے سے انکار اور حقیقی انسانی علم کی روایت سے وابستہ ہونے کا آزادانہ ذہنی عمل ہے۔

حوالہ جات

۱- بحث کے لیے دیکھیے:
Albert Memmi, The Colonized and the Colonized,P 145

۲- مزید بحث کے لیے دیکھیے:
Raman Selden and Petor Widdowson, Contemporary Literary Theory, P 158

۳- ڈسکورس کی تھیوری میشل فوکو کی پیش کردہ ہے، مزید مطالعے کے لیے دیکھیے:
Michael Foucault, The Archeology of Knowledge, P 40-50

نوٹ: نوآبادیاتی مطالعات پر تفصیلی مباحث راقم کی کتابوں: مابعد نو آبادیات: اردو کے تناظر میں (اوکسفرڈ، ۲۰۱۳ء)، ثقافتی شناخت اور استعماری اجارہ داری (سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۴ء)، اور اردو ادب کی تشکیل جدید (اوکسفرڈ، ۲۰۱۵ء) میں ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں۔

ماٰخذ: ناصر عباس نیّر، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت (اطلاقی جہات)، ۲۰۱۵ء، ملتان، بیکن بکس

نوآبادیات و مابعد نوآبادیات

ڈاکٹر محمد اشرف کمال

دنیا میں سامراجیت بادشاہت اور شہنشاہیت کی شکل میں طاقت کے زور پر رواج پاتی رہیں۔ شروع سے لے کر آج تک طاقت کے بل بوتے پر ایک ملک دوسرے کو مغلوب کرنے کی کوششوں میں مصروف رہا۔ اسی عسکری کشمکش اور مصنوعات کی منڈیوں کی تلاش کی وجہ سے نوآبادیاتی صورت حال نے جنم لیا۔

نوآبادیاتی صورتِ حال پیدا کرنے کے سبب کے پیچھے طاقت ور قوم کے غاصبانہ قبضہ کرنے کی ذہنیت کار فرما ہوتی ہے۔ نوآبادکار جب کسی قوم اور ملک کو اپنی نوآبادیات بنا لیتا ہے تو وہاں کے رسم و رواج، تہذیب و ثقافت، زبان و ادب اور تعلیم پر اپنی گہری چھاپ لگانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس ساری صورت حال کا مقصد نوآباد کار کے اختیار اور دائرہ کار کو بڑھانا اور نوآبادیاتی باشندوں کو ہر حوالے سے مجبور و بے بس بنانا ہوتا ہے۔

نوآبادیاتی باشندے نوآبادکار کو ہمیشہ غاصب، ظالم سمجھتے ہیں مگر بے بس اور مغلوب ہونے کے باعث اس کے خلاف احتجاج اور مزاحمت کرنے سے قاصر ہوتے ہیں۔ جیسے جیسے وسائل پر نوآبادکار قابض ہوتا جاتا ہے اور اس کا اختیار بڑھتا جاتا ہے، نوآبادیاتی باشندوں کا احساس محرومی بھی بڑھتا جاتا ہے۔ نوآبادیاتی باشندے نہ صرف سیاسی، تعلیمی اور ثقافتی حوالے سے مغلوب ہوتے چلے جاتے ہیں بل کہ ان کا ادب بھی نوآبادیاتی اثرات سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔ ادب کی اصناف، موضوع، الفاظ و تراکیب اور نظریے تک نوآبادکار سے مستعار لیے جاتے ہیں۔ محمد علی صدیقی کے بقول:

> ''سیاسی نوآبادیاتی نظام کے جلو میں ادبی نوآبادیاتی نظام نے بھی محکوم اقوام کے احساسِ کمتری میں شدت پیدا کی اور خصوصیت کے ساتھ مشرق میں وہ اتھل پتھل شروع ہوئی کہ ہم مغربی روح، مزاج، نظریہ کائنات اور نسلی یادوں کا ساتھ دیے بغیر ان کے استعارات، تشبیہات اور علامتوں کو اپنے ''حرف خاص'' کی طرح گردانتے لگے۔''(۱)

نوآبادیاتی باشندوں کو زندگی کا ایسا مقصد اور تصور دیا جاتا ہے کہ وہ نوآبادیاتی نظام کا کل پرزہ بن کر رہ جاتے ہیں۔ بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ مشرق نے مغرب سے بہت کچھ لیا ہے، یہ صورتِ حال کچھ مختلف ہے در اصل اہل مغرب نے مشرق شناسی کے حوالے سے جو کوششیں کیں، ان کوششوں کے نتیجے میں نوآبادیاتی باشندوں پر مغربی

علوم وفنون کا در کھلا۔ یہ اس لیے ممکن نہیں ہوا کہ اہلِ مغرب یہ چاہتے تھے کہ مشرق والے ان تمام علوم وفنون پر دسترس حاصل کریں جنھیں حاصل کر کے وہ ہم سے کل آزادی کا مطالبہ کر سکتے ہیں۔ بلکہ یہ اُن لوگوں کی وجہ سے ممکن ہوا جنھوں نے جدید علوم وفنون کی تحصیل کے نتیجے میں آزادی کا خواب دیکھا۔

آئیڈیالوجی اور ڈسکورس کے ذریعے نوآبادکار اپنے تسلط کو استحکام دینے کی کوشش کرتا ہے۔ سیاسی اور سماجی حوالے سے انھیں وقت کی سب سے بڑی سچائی بنا کر پیش کرتا ہے۔ سماج میں سیاسی و ثقافتی حوالے سے آئیڈیالوجی، ڈسکورس (مہابیانیہ) اورایے پس ٹم (عصری حسیت) بیک وقت مصروفِ کار ہوتے ہیں اور انسانی ذات پر اپنے اثرات مرتب کر رہے ہوتے ہیں۔ کیونکہ انسان کا تعلق سماج سے ہے۔ سماج میں ہونے والی ہر تبدیلی اس سماج میں رہنے والے لوگوں پر ضرور اثرانداز ہوتی ہے۔

نوآبادیاتی نظام میں نوآبادکار کا کردار استحصال کنندہ کا ہوتا ہے اور نوآبادیاتی باشندوں کی حیثیت محکومیت، بے بسی اور مجبوری سے عبارت ہوتی ہے۔ دونوں انسان آزادی اور حقوق کے حوالے سے ایک دوسرے سے متضاد مقام کے حامل ہوتے ہیں۔ نوآبادکار اپنے عزائم، منصوبوں، غلبے اور تسلط کو بتدریج وسعت دیتا رہتا ہے جب کہ نوآبادیاتی باشندے علمی، سیاسی، ثقافتی طور پر پسماندہ ہوتے چلے جاتے ہیں۔ ان کی دنیا محدود ہوتی ہے۔

ان تمام حالات کی روشنی میں نوآبادکار خود کو ایک اعلیٰ تہذیب وثقافت کا حامل اور اعلیٰ تعلیمی سیاسی شعور رکھنے والے فرد کے طور پر پیش کرتا ہے۔ نوآبادکار اپنے تسلط اور حاکمیت کو بڑھانے اور مضبوط کرنے کے لیے نوآبادیاتی باشندوں کی تہذیب وثقافت، علوم وفنون اور زبان وادب کا مطالعہ نوآبادیاتی ضرورت کے طور پر کرتا ہے۔ اس کی نوعیت ڈسکورس کی ہوتی ہے جو کہ ہمیشہ صداقت کے بجائے طاقت کو اہمیت دیتا ہے۔ نوآبادکار نوآبادیاتی باشندوں کی دنیا اور اصول وقوانین اپنی مرضی سے ترتیب دیتا ہے۔

نوآبادکار کی زندگی کا دائرہ کار نوآبادیاتی باشندوں کے دائرے سے الگ ہوتا ہے۔ وہ یہ بھی باور کراتا ہے کہ نوآبادیاتی باشندوں کے علوم وفنون اور افکار بہت پسماندہ، پرانے اور روایتی ہیں جن کی موجودہ دور میں کوئی اہمیت اور ضرورت نہیں۔ اس سے نوآبادکار کا مقصد صرف اور صرف اپنی تہذیب وثقافت کو نوآبادیاتی باشندوں پر مسلط کرنا ہوتا ہے تا کہ وہ ہمیشہ احساس محکومی میں مبتلا ہیں۔

دنیا میں جدید دور میں سامراجی شہنشاہیت (امپیریلزم) کے تین ادوار مشہور ہوئے ۱۴۹۲ء سے وسط اٹھارویں صدی کے درمیان سپین اور پرتگال، انگلینڈ، فرانس اور نیدر لینڈز نے نوآبادیات قائم کیں، اور امریکہ، ایسٹ انڈیز اور انڈیا میں بادشاہت قائم کی، اس کے بعد انیسویں صدی کے وسط سے لے کر پہلی جنگِ عظیم تک برطانیہ، فرانس، جرمنی، اٹلی اور دوسری قوموں کے درمیان سامراجی طاقت کے حصول کی دوڑ شروع ہوئی۔

انیسویں صدی کے اختتام تک دنیا کی کل زمین کا پانچواں حصہ اور دنیا کی ایک چوتھائی آبادی تاج برطانیہ کے زیر تسلط آ چکی تھی، جن میں انڈیا، کینڈا، آسٹریلیا، نیوزی لینڈ، ساؤتھ افریقہ، برما اور سوڈان جیسے علاقے شامل تھے۔

اس کے بعد دوسرے نمبر پر بڑی نوآبادیاتی سامراجی طاقت فرانس کے پاس تھی جو کہ الجیریا، فرنچ ویسٹ افریقہ، استوائی افریقہ، انڈوچائنا (۱۸۸۷ء۔ ۱۹۴۷ء) تک ملکوں کو مغلوب کرتا چلا گیا، جرمنی، اٹلی، اور جاپان بھی نوآبادیات کی دوڑ میں شامل ہوگئے۔ ۱۸۵۵ء میں بیلجیم نے وسطی افریقہ میں بلگین کونگو (۱۹۰۸ء) کو نوآبادیات میں شامل کیا۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد امریکہ اور کیمونسٹ ملک سوویت یونین کے درمیان سامراجی طاقت کے حصول کے لیے رسہ کشی ہوئی۔ (۲)

مصر پر نپولین بونا پارٹ کا قبضہ ہو یا ہندوستان پر برطانیہ کا یا ترکی اور دوسرے ممالک پر یورپ، فرانس برطانیہ، امریکہ کا قبضہ، مقصد یہ بھی تھا کہ انھیں اپنے علمی وسائنسی اور صنعتی کارناموں کے لیے تجربہ گاہوں اور وسائل کی ضرورت تھی۔ یہ وسائل انھوں نے مشرقی ممالک میں تلاش کیے۔ یہاں انھیں نئے مشاہدات، تجربات اور انکشافات کے لیے جگہ اور وقت مل گیا۔ ان نوآبادکاروں کے محکوم ممالک پر حکمرانی کے الگ اصول تھے اور اپنے ممالک میں حکمرانی کے الگ، مغرب کا یہ فکری اور سیاسی تضاد انسان اور انسانیت کے ساتھ ایک بھونڈے مذاق کے سوا اور کچھ نہیں تھا۔

اس صدی میں امریکہ کے سوا باقی دنیا پر سیاسی اور تمدنی طور پر یورپ کا قبضہ ہو چکا تھا۔ ایشیاء کی بڑی بڑی سلطنتیں مٹ چکی تھیں ۔۔۔ یورپ سارے ایشیاء پر غالب آ چکا تھا۔ شمالی ایشیا سلطنت روس میں شامل ہو چکا تھا۔ جنوبی ایشیا کے سب سے بڑے ملک ہندوستان پر انگریزوں کا پوری طرح تسلط ہو چکا تھا۔ عثمانیوں کی وسیع وعریض سلطنت مٹ رہی تھی۔ ترکی کو یورپ نے مرد بیمار قرار دے رکھا تھا۔ ایران کو روس اور برطانیہ نے اپنے اپنے مفاد کے لیے تقسیم کر رکھا تھا۔ افغانستان اگرچہ آزاد تھا تاہم وہ برطانیہ کے ماتحت تھا۔ مشرق بعید کے ہر ملک پر یورپ کو اقتدار حاصل تھا۔ چین یورپ کو تجارتی مراعات دینے کے تنازعوں میں پھنسا ہوا تھا۔ سارے ایشیائی ملکوں میں تنہا جاپان اپنی ملکی آزادی کو برقرار رکھتے ہوئے ترقی کی طرف قدم اٹھا رہا تھا۔ افریقہ میں صرف مصر ہی ایک قابل ذکر ملک تھا لیکن اسے بھی آزادی نصیب نہیں تھی۔ (۳)

اٹھارویں صدی کے بعد کا زمانہ صنعتی اور سائنسی ترقی کے حوالے سے اہمیت کا حامل تھا۔ فرانس، برطانیہ ہالینڈ، وینس، جنیوا تجارت کے بڑے مراکز کی حیثیت سے سامنے آئے انھیں اپنی صنعتوں کے لیے تجارتی منڈیوں کی ضرورت تھی۔ اس تجارتی انقلاب کی وجہ سے فرانس نے الجیریا، تیونس، مراکش، برطانیہ نے مصر سوڈان، ہالینڈ نے انڈونیشیا، اٹلی نے لیبیا، روس نے وسطی ایشیاء کی ریاستوں پر قبضہ جما لیا۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے توسط

سے برطانیہ، ہندوستان کو اپنی کالونی بنانے میں کامیاب ہوگیا اور ہندوستان ایک طویل عرصے کیلیے برطانیہ کے نوآبادیاتی شکنجے میں آ گیا۔

انیسویں صدی کے آخر میں مغرب میں جدیدیت کی تحریک نے جنم لیا۔ ڈاڈاازم، سرئیلزم، ایبز ڈازم، ایبسٹر یکٹزم، کیوبزم، سمبلزم، شعور کی رو وغیرہ جدیدیت ہی کی ذیلی تحریکیں ہیں۔ یہ تمام تحریکیں دنیا بھر کے ادب، فن میں اس وقت ظہور پذیر ہوئیں جب دنیا میں سامراجیت کے غلبے کی جنگوں نے یورپ کے نام نہاد مہذب فرد، اس کی تہذیب وشائستگی، اس کے اخلاق، رعب و وقار کی دھجیاں اڑا کر رکھ دیں۔ یہ وہی انسان تھا جو ہمیشہ نو آبادیاتی نظام میں پسنے والی مظلوم اقوام کے دکھوں، غموں اور غلامی پر خاموش رہا بلکہ ڈھٹائی سے صدیوں سے مسلط نوآبادیاتی نظام کا ترجمان ونمائندہ بننے میں قومی افتخار محسوس کرتا رہا۔ جب انھی کے آئیڈیل بھیڑیے منڈیوں پر اپنا حق جمانے کے لیے ایک دوسرے پر پل پڑے تو یورپ کا ''حساس انسان'' عالمی جنگوں کے دوران اپنی برباد ہو جانے والی تہذیب پر برہم ہوا۔ (۴)

جدیدیت سے جو توقعات وابستہ کی گئیں تھیں، وہ ان پر پورا نہ اتری۔ جدیدیت نے آمریت، سامراجیت، جاگیرداریت سرمایہ داریت، نوآبادیت کی حمایت کے سوا کچھ نہ کیا۔

۱۹۴۵ء میں نوآبادیاتی نظام اپنے اختتام کی جانب بڑھنے لگا۔ ۱۹۴۷ء میں انڈیا آزاد ہو گیا، پھر چین آزاد ہوگیا۔ ۱۹۹۱ء میں سوویت یونین کی طاقت منتشر ہوگئی، مختلف شمالی ریاستوں کو آزادی مل گئی اور امریکہ واحد طاقت ور ملک کے طور پر ابھرا۔

ایک حکمران کو قوم کی تجاویز پر کس حد تک سنجیدگی سے سوچنا چاہیے اس کی وضاحت کرومر کی طرف سے مصری قوم پرستی کی پوری پوری مخالفت سے ہو جاتی ہے۔ مصر میں آزاد مقامی اداروں کا قیام، غیر ملکی قبضہ اور حکومت کا خاتمہ اور اپنے آپ کو ثابت اور قائم رکھنے والی خود مختاری ایسے قابل فہم مطالبات کو 'کرومر' نے تواتر کے ساتھ نامنظور کر دیا۔ (۵)

نوآبادکاروں نے کبھی نوآبادیاتی باشندوں کو اپنے جیسا انسان یا اپنے برابر نہیں سمجھا بلکہ انھیں اور ان کی تہذیب وثقافت کو خود سے کم تر جانا۔

بقول ایڈورڈ سعید: کرومر (Evelyn Baring Lord Cromer) اس بات کو مخفی رکھنے کی بالکل کوئی کوشش نہیں کرتا کہ اس کے لیے مشرقی لوگ ہمیشہ ایک انسانی مواد کی حیثیت رکھتے ہیں جن پر اس نے برطانوی نو آبادیات میں حکومت کی۔ بقول کرومر ''چونکہ میں ایک سفارت کار اور منتظم ہوں جس کے لیے مطالعہ انسان ہی صحیح مطالعہ ہے، تاہم یہ مطالعہ حکومت کرنے کے حوالے سے ہے۔ کرومر مزید کہتا ہے ''میں یہ جان کر ہی مطمئن ہو جاتا

ہوں کہ مشرقی آدمی کسی نہ کسی شکل میں عام طور پر یورپی آدمی کے بالکل برعکس کام کرتا، بولتا اور سوچتا ہے۔ (۶)

دوسرے ملکوں کو اپنی کالونی بنانے والے ملک خود کو زیادہ تہذیب یافتہ اور کلچرل گردانتے تھے اور انھوں نے مغلوب ممالک میں اپنی تہذیب وثقافت اور اپنی مرضی کی تعلیم کو رواج دینے کی کوشش کی جس کا مقصد صرف اور صرف نوآبادیات کو ہمیشہ کے لیے ذہنی اور جسمانی طور پر اپنا غلام بنالینے کے علاوہ اور کچھ نہ تھا۔

جس طرح بالفور (Arthur James Balfour) (۱۸۴۸ء۔۱۹۳۰ء) نے مشرقی تہذیبوں کی عظمت کو تو تسلیم کیا لیکن (مغرب میں) سیاسی، ثقافتی اور یہاں تک کہ مذہبی بنیادوں پر استوار بنیادی تعلق کو مضبوط اور کمزور شراکت داروں کے درمیان تعلق کی مانند سمجھا گیا اور یہی وہ مسئلہ ہے جو اس مرحلہ پر ہماری توجہ اور دلچسپی کا محور ومرکز ہے۔ اس تعلق کے اظہار کے لیے بہت سی اصطلاحیں مستعمل تھیں۔ بالفور اور کرومر نے خاص معنی خیز انداز میں ان کا استعمال کیا۔ مشرق کا آدمی غیر منطقی، گرا پڑا، بچوں جیسا اور "مختلف" ہے جب کہ یورپ کا انسان منطقی، نیک، بالغ نظر اور "متوازن" ہے۔ مگر اس تعلق کو بروئے کار لانے کے لیے ہر جگہ اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ مشرق کا آدمی اپنی مختلف مگر مکمل طور پر ایک منظم دنیا میں رہ رہا ہے۔۔۔ مشرق کے انسان کو دنیا میں جس چیز نے قابل فہم بنایا اور اسے ایک تشخص دیا وہ مشرقی آدمی کی اپنی سعی وکوشش کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ اس علمی کارپردازی کے مجموعی غلبے کا نتیجہ ہے جن کے ذریعے مغرب نے مشرق کی پہچان کی۔ (۷)

نوآبادیات پر زبردستی اصلاح کے نام سے ٹھونسی گئی ثقافت دراصل ان کی تہذیبی حوالے سے جڑوں کو کھوکھلا کرنے کے مترادف تھا تا کہ وہ اپنی زبان، اپنی تہذیب، کلچر، تعلیم، اقدار، اور روایات سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے دور ہو جائیں۔

نگوگی وتھیونگ او (Ngugi wa thiongs O) (پیدائش: ۱۹۳۸ء) نے زبان اور تہذیب کے تعلق سے مغرب کے تہذیبی بم Cultural Bamb کو سب سے بڑا ہتھیار بتایا ہے جو سب سے پہلے مقامی تہذیبی شناخت کو تہس نہس کرنے کے درپے ہوتا ہے۔ لوگ یہ باور کرنے لگتے ہیں کہ ان کا ماضی ایک خواب تھا۔ بے مصرف، بے ثمر، بے آب وگیاہ ماضی۔ ان کی شناخت صرف اور صرف دوسرے لوگوں کی زبان اور کلچر کو قبول کرنے اور ان کی پیروی ہی سے ممکن ہے۔ نگوگی اہل یورپ کی اس سازش کو بھی یہ کہہ کر بے نقاب کرتا ہے کہ نوآباد کاروں کے لیے دیسی باشندوں پر تسلط جمانے کی سب سے اہم اقلیم ذہنی قلمرو ہی ہے ذہنوں پر قبضہ جمانے کے معنی دیسی باشندوں کے کلچر، فن اور ادب وغیرہ کو کوتاہ قرار دینے یا اس ورثے کو تہس نہس کر دینے اور اس کے برخلاف نو آبادکار کی زبان اور کلچر کو نفیس ترقی یافتہ اور مکمل ثابت کرنے کے ہیں۔ نتیجے کے طور پر ایسی نسل پروان چڑھتی ہے، جسے یہ بھی احساس نہیں رہتا کہ وہ اپنے ہی فطری اور سماجی ماحول سے بے گانہ ہوتی جا رہی ہے۔ جسے نگوگی نے نوآبادیاتی بیگانگی Colonial Alientation کی اصطلاح سے موسوم کیا ہے۔ (۸)

مابعدنوآبادیاتی تنقید نوآبادیاتی دور کا جائزہ لے کر نوآبادکاروں اور نوآبادیاتی باشندوں کے درمیان ہونے والے معاملات کو بےنقاب کرتی ہے۔ڈاکٹر مولا بخش مابعدنوآبادیاتی تھیوری کے موضوع کے بارے میں لکھتے ہیں:

''مابعدنوآبادیاتی تھیوری کا موضوع آزاد قومیت اور ثقافت کا تصور ہے۔اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ردنوآبادیاتی اور مابعدنوآبادیاتی نظریۂ ادب اس امر کی جانب ہماری توجہ منعطف کراتا ہے کہ مغرب نے تیسری دنیا کے روشن تہذیبی میناروں پر کیوں کر خاک ڈالنے کی کوشش کی۔ان کی تہذیب، ثقافت، مذہب اور اساطیری دنیا کو کیوں کر جادوٹونا اور توہمات کی علامت قرار دیا۔''(۹)

نوآبادیات میں بتدریج آزادی کے نام پر نوآبادیاتی باشندوں کو ہمیشہ کے لیے غلام بنانے کی کوششیں جاری رہیں۔ برصغیر میں برطانیہ نے انیسویں صدی میں اخبارات کی اجازت تو دی مگر انھیں وہ آزادی حاصل نہ تھی جو کہ پریس کو ہونی چاہیے۔نوآبادکار سرکار کے خلاف کوئی بات لکھنے کی اجازت نہیں تھی۔

۱۸۳۵ء میں میکالے کے مرتب کردہ مسودہ نے قانونی صورت اختیار کر لی۔اس قانون کی بنیاد یہ تھی کہ ہندوستان کے تمام طبقوں کو اظہار خیال کی آزادی ہونی چاہیے۔اس قانون کے لیے سر چارلس مٹکاف کو گورنر جنرل کے عہدے سے سبکدوش ہونا پڑا۔ایسٹ انڈیا کمپنی کے ایک ڈائریکٹر کے الفاظ میں ''پریس کی آزادی ماں کا ناقابل معافی جرم ہے'' سر چارلس مٹکاف کا جانشین لارڈ آک لینڈ بھی اسی قانون کا حامی تھا۔۔۔ یہ قانون ۱۸۵۷ء تک جاری رہا۔اس سال اخباروں پر بہت سی پابندیاں لگائی گئیں۔(۱۰)

بیسویں صدی کے آغاز کے ساتھ حالات میں تیزی سے تبدیلی ہوئی۔سر انٹونی میکڈانیل نے بہار میں بہ حیثیت کلکٹر اردو زبان اور فارسی رسم الخط کی جگہ بہاری، ہندی اور کیتھی رسم الخط رائج کر دیا تھا۔یو۔پی۔میں وہ لیفٹیننٹ گورنر ہو کر آئے۔سر انیٹونی میکڈانیل نے اردو مخالف درخواست اس صورت میں منظور کی کہ ۱۸/اپریل ۱۹۰۰ء کو ایک رزولیشن شائع کیا جس میں بعض سرکاری اغراض کے لیے ہندی بھاشا اور دیوناگری رسم الخط کے استعمال کی اجازت دے دی۔سر انیٹونی میکڈانیل کی یہ حرکت متحدہ ہندوستان کے مستقبل، ہندو مسلم اتحاد، ثقافت اور علمی ورثے کے لیے خطرناک تھی۔(۱۱) یہی نوآبادکار کا مقصد ہوتا ہے کہ کسی طرح وہاں موجود مختلف گروپوں کو آپس میں لڑادیا جائے تاکہ وہ حکومت اور اقتدار کے خلاف طاقت حاصل نہ کر سکیں۔

ہندوستان بطور ایک نوآبادیات کے شہری حقوق کے محروم خطہ سمجھا جاتا تھا۔بقول ڈاکٹر رام منوہر لوہیا:

''ہندوستان آج ظلم وستم کی تاریکی میں بلکہ اس سے بھی بدتر ظلم وستم کے خوف کے ماتحت زندگی کے دن کاٹ رہا ہے، ہر قسم کا کام، سیاسی ہو کہ سماجی، فکری ہو کہ فنی، بےاثر اور ضائع

جا رہا ہے۔" (۱۲)

آج برصغیر پاک و ہند کا شعر و ادب، تاریخ و ثقافت، سماجی و سیاسی صورت حال نو آبادیاتی اور پس نو آبادیات منظر نامے کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ (۱۳) اس دور کے فکری منظر نامے کا تجزیہ اور ادبی صورت حال کا مطالعہ نو آبادیاتی تناظر کے بغیر مکمل نہیں ہوتا کیونکہ کسی بھی دور کا ادب اس دور کی سیاست و معاشرت اور حکومتی پالیسیوں کا آئینہ دار ہوتا ہے۔

برصغیر کا یہ دور وہ نو آبادیاتی دور تھا جس میں ہندوستان میں انگریزوں کا تسلط مکمل ہو چکا تھا اور انگریز یہاں اپنے برطانوی تسلط کو مضبوط اور مستحکم کرنے کے لیے یہاں کی آبادی کو اپنے نقطہ نظر سے دیکھ رہے تھے جس میں وہ دوسری قوموں کی نسبت مسلمانوں کو اپنا سب سے بڑا مخالف اور دشمن سمجھتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ وہ بطور حکمران تعلیم، سیاست اور ملکی وسائل میں مسلمانوں کو کسی قسم کی مراعات دینے کے لیے تیار نہیں تھے۔

اہلِ ہند کے بنیادی حقوق سلب کر لیے گئے (۲۸۔۱۸۱۳ء) گورنر بمبئی مسٹر الفنسٹن نے مسئلہ تعلیم پر جو یادداشت مرتب کی اس میں ہندوستانیوں کو پہنچنے والے نقصان کا اعتراف کیا گیا۔ ہم نے ہندوستانیوں کی ذہانت کے سرچشمے خشک کر دیے اور ہماری فتوحات کی نوعیت ایسی ہے کہ اس سے نہ صرف تعلیم کی طرف رغبت نہیں ہوتی بلکہ اس سے قوم کا علم سلب ہو جاتا ہے اور علم کے پچھلے ذخیرے نسیاً منسیا ہوئے جاتے ہیں اس الزام کے رفع کرنے کے لیے کچھ نہ کچھ ہونا چاہیے۔ (۱۴)

مسلمانوں کا نظام تعلیم سر یکسر ختم ہو چکا تھا۔ بڑے بڑے علماء اور پڑھے لکھے لوگوں کی اولادوں کے لیے تعلیمی سہولیات اور ملازمتوں کا فقدان تھا۔

ہندوستان جب انگریزی نو آبادیاتی نظام کے تحت آ گیا تو یہاں طاقت اور حکومت کا نقشہ بدل گیا۔ اہل ہندوستان کو مغلوب ہونے کی وجہ سے اپنا تشخص اور وقار خطرے میں نظر آنے لگا۔ ان حالات میں کیا کیا جائے، اس کے بارے میں مختلف حلقوں کی مختلف آراء تھیں۔ بقول ڈاکٹر محمد علی صدیقی:

> "ان فتوحات کے نتیجہ میں مسلم مفکروں نے نو آبادیاتی طاقتوں کے سلسلہ میں تین رویے اختیار کیے۔ معذرت خواہانہ، مخاصمانہ اور تیسرا رویہ وسطانیہ تھا۔ (۱۵)

نو آبادیاتی دور میں سرسید احمد خان ۱۸۵۷ء کے بعد ایک ایسی شخصیت کے طور پر سامنے جنھیں برصغیر کی عوام اور خاص کر مسلمانوں کے حقوق، علم اور تعلیمی حقوق اور ضروریات کا خیال تھا۔ انھیں انگریزوں اور نو آبادیاتی نظام کا کل پرزہ سمجھا جاتا ہے کیونکہ انھوں نے نو آبادکار انگریزی حکومت کے ساتھ مفاہمتی پالیسی کو اختیار کیا۔ مگر ان کی سوچ اور ان کی تحریروں میں نو آبادیاتی عناصر کا ساتھ دینے کے ساتھ نو آبادیاتی اثرات کے خلاف سوچ بھی ملتی ہے۔

سرسید احمد خان نے اس وقت موجود انگریزی نظام اور حکومت کے تحت مسلمانوں کے لیے اس ترقی اور خوشحالی

کا وہ خواب دیکھا تھا جو گزشتہ ڈیڑھ سو سال کے افراتفری کے دور میں ممکن نہ رہا تھا۔ بقول ڈاکٹر رفیق زکریا:

"برٹش راج سے سرسید کو بے حد محبت تھی کیونکہ اس راج کی سلامتی میں وہ مسلمانوں کے روشن مستقبل کی امید رکھتے تھے۔ اسی لیے انھوں نے انگریزوں اور مسلمانوں میں مصالحت کی جی جان سے کوشش کی اور مسلمانوں کو قومی تحریک سے الگ رہنے کا مشورہ دیا۔"(۱۶)

نوآبادیاتی دور میں نوآبادیاتی باشندوں کو اکٹھا کرنا، انھیں ذہنی، فکری اور عملی طور پر فعال کرنا سب سے مشکل کام ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک تو وہ خود ہمت ہارے ہوئے مغلوب باشندے ہوتے ہیں اور دوسرا نوآبادکار ان کی سرگرمیوں پر گہری نظر رکھتا ہے کہ کہیں ان میں جذبہ حب الوطنی پیدا نہ ہو جائے یا آزادی کی دھن ان کے ذہنوں میں نہ سما جائے۔

سرسید احمد خان کی ردنوآبادیات کے حوالے یہ یہی کوشش کم اہمیت کی حامل نہیں کہ انھوں نے مسلمانوں میں قومیت کا تصور پیدا کیا۔(۱۷)

یہ بات درست ہے کہ سرسید احمد خان نوآبادیاتی دور میں سانس لے رہے تھے اور اس نوآبادیاتی نظام کا حصہ بھی تھے، مگر ان کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے اسی نظام میں رہتے ہوئے اسے تسلیم کرتے ہوئے اس کی برائیوں کو نظر میں رکھتے ہوئے اپنی قوم میں خوبیاں تلاش کرنے اور اچھائیاں پیدا کرنے کی کوشش کی۔

ردنوآبادیاتی اثرات کے تحت اودھ پنچ اور اکبرالہ آبادی نے زور شور سے سرسید کی پالیسیوں کے خلاف اپنے رد عمل کا اظہار کیا۔ سرسید احمد خاں کے یہاں ادب میں نوآبادیاتی اور ردنوآبادیاتی دونوں سطحوں پر سوسائٹی میں زندہ کردار ادا کرنے کی کوشش موجود رہی۔ ان کی تحریر کئی زاویوں سے معاشرے کی سوچ میں تبدیلی پیدا کرنے کا باعث بنی، اس وقت جب کہ ہندوستانی معاشرہ اور بالخصوص مسلمان علمی و ادبی اور تہذیبی حوالے سے اپنے مسائل کے ادراک سے کوسوں دور تھے۔ سرسید کی تحریک کے زیر اثر لکھے جانے والے ادب میں ماضی کے ادب کی طرح افسانوی قصے کہانیوں کی جگہ عصر حاضر کے مسائل، قوم کی بیداری اور فرد کی اصلاح اور تعلیم و تربیت کو اولیت دی گئی۔

سرسید کا ایک اہم مقصد مسلمانوں کو سیاسی و معاشرتی تنزلی سے نکالنا تھا۔ اسے پتہ تھا کہ نوآبادیاتی صورت حال اتنی آسانی سے تبدیل نہیں کی جا سکتی اس کے لیے پہلے قوم کو تہذیبی و ثقافتی اور علمی سطح پر ابھارنا تھا۔ اسی مقصد کو پورا کرنے کی خاطر وہ نوآبادکار اور اس کے آلہ کاروں کی تمام تر مخالفت کے باوجود ۸ جنوری ۱۸۷۷ء کو ایم اے او کالج (محمڈن اورینٹل کالج) کا سنگ بنیاد رکھنے میں کامیاب ہو گئے جو بعد میں ۱۹۲۲ء میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کا درجہ اختیار کر گیا۔

انگریز حکومت ایم اے او کالج کے حق میں نہیں تھی کیونکہ اسے معلوم تھا کہ یہ صورت حال اس کے نوآبادیاتی

ڈھانچے کے لیے مفید نہیں ہے کہ مسلمان اس انداز میں علم وادب میں ترقی کر جائیں کہ وہ ان کے نوآبادیاتی عزائم کے آگے سینہ سپر ہو جائیں مگر سرسید احمد خان نے مغربی استعمارات کو بغیر نشان زد کیے مسلسل مسلمانان ہند کی علمی، ادبی، اخلاقی، تہذیبی، معاشرتی اور سیاسی ترقی کے لیے راستہ ہموار کیا۔ ڈاکٹر محمد علی صدیقی لکھتے ہیں:

''سرسید احمد خان کی انگریز حکومت کے ساتھ وفاداری کے قصوں نے اب بدنامی کی حدود چھولی ہیں لیکن سرسید احمد خان نے اس انگریز دوستی سے کیا فوائد حاصل کیے وہ آج مسلمانوں میں جدید تعلیم اور سائنسی فکر کے فروغ کے نتیجہ سے کہیں زیادہ ہے۔''(۱۸)

مولانا الطاف حسین حالی نے سرسید کی تحریک پر جس نئی شاعری اور نثر کا آغاز کیا وہ ہرگز نوآبادیاتی سوچ کو تقویت دینے کے لیے نہیں تھی بلکہ وہ قوم کو خواب غفلت سے جگانا چاہتے تھے۔ وہ خواب۔۔۔ جس میں مدہوش ہو کر وہ اپنا وقار، آزادی، شان وشوکت اور سب کچھ گنوا بیٹھے تھے مسدس حالی اور دیوان حالی، مقدمہ شعر وشاعری نوآبادیاتی دور میں ضرور سامنے آئے مگر مسلمانون کے حق میں ان کی اہمیت آج بھی تسلیم شدہ ہے۔ سید احتشام لکھتے ہیں:

''حالی نے نئی بنتی ہوئی دنیا کو دیکھا۔ تھوڑے ہی دنوں میں وہ سرسید کے زیر اثر آ گئے اور یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ بڑے خلوص اور بڑی دردمندی سے ان کے مشن کے مبلغ بن گئے۔۔۔ حالی نے اپنے شعور کی پوری قوت سے نئی راہ پر چلنے کا فیصلہ کر لیا اور عدم مقبولیت اور شہرت سے بے پروا ہو کر نئی دھن میں مست ہو گئے۔ ان کے لیے شاعری دلفریبی کا سامان نہیں رہی قومی تعمیر کا ذریعہ بن گئی۔''(۱۹)

محمد حسین آزاد نے اپنے لیکچرز اور نظموں میں نوآبادیاتی نظام کی گود میں سوئی ہوئی قوم کو جگانے کے لیے انشا پردازی کے وہ نمونے پیش کیے جنھوں نے ایک نئی طرز سے روشناس کرایا۔ معید رشیدی لکھتے ہیں:

''جب ہند اسلامی تہذیب کے دائرے میں انگریزی نوآبادیات داخل ہوئی تو فکری منظرنامہ بدلنے لگا۔۔۔ قوم اور شاعری کی اصلاح کی ضرورت محسوس کی جاتی ہے اس موقعے پر حالی اپنے مقدمے کے ساتھ کھڑے نظر آتے ہیں۔ محمد حسین آزاد اپنے لیکچرز میں نظم کی وکالت کرتے ہیں اور جدت اور ترقی کی کنج انگریزی ادب کو بتاتے ہیں۔ ان سرگرمیوں کے شعوری وغیر شعوری سیاسی ایجنٹوں کا پردہ فاش ہو چکا ہے، لیکن ان کے نتیجے میں جو نوآبادیاتی ڈسکورس قائم ہوا، وہ بحث وتمحیص کی طرف ہمیں راغب کرتا ہے۔ حالی کی نیت پر شک نہیں کیا جا سکتا۔ بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ وہ آرٹ کو بھی اخلاقی نظریے کی عینک سے دیکھتے ہیں۔''(۲۰)

نوآبادیاتی دور میں اپنی قوم کا مورال بڑھانا، اسے عمل پر آمادہ کرنا، سماجی، علمی، ادبی اور فکری سرگرمی پیدا کرنا اپنی جگہ ایک دشوار اور کٹھن کام ہے اور یہ اس وقت مزید مشکل ہو جاتا ہے جب کہ نوآبادیاتی حکومت مخاصمت اور دشمنی کے جذبات رکھتی ہو۔ سرسید اور ان کے رفقاء کار کو یہ کریڈٹ جاتا ہے کہ انھوں نے ان دگرگوں حالات میں بھی قوم کو مایوس و گمراہ اور تنہا نہیں چھوڑا بلکہ علمی و ادبی سرگرمی سے اسے ابھارنے کی کوششیں جاری رکھیں۔

ڈاکٹر ابوالکلام قاسمی لکھتے ہیں:

''اس میں کوئی شک نہیں کہ نوآبادیاتی غلبے کے عروج کے زمانے میں جن بعض دانشوروں نے انحرافی نقطہ نظر اختیار کیا ان میں شبلی نعمانی جیسے علما بھی تھے جو تاریخ اسلام کی عظیم المرتبت شخصیتوں کی عظمت کو اپنی تصنیفات کے ذریعہ مستحکم کر رہے تھے۔''(۲۱)

اگر غور کریں تو ہمیں اکبرالہ آبادی اور شبلی اور اس کے بعد اقبال کے نوآبادیاتی صورت حال کے حوالے سے انحراف اور ردعمل کی کیفیت نظر آئے گی۔

دیارِ مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا
(اقبال)

پریم چند پہلے فکشن نگار ہیں جنھوں نے عام آدمی کی پذیرائی کی۔ انھوں نے نچلے درجے کے کسانوں اور دوسرے محنت کشوں کے مسائل خصوصاً دیہاتیوں میں آبیانہ، لگان وغیرہ کے معاملات پر پائی جانے والی بے چینی اور اس طبقے کے سیاسی شعور کو اہمیت دی۔ نوآبادیاتی نظام کے خلاف وطن پرستی کے جذبات کا اظہار کر کے انھوں نے مجموعی سیاسی فضا کی عکاسی کی۔ (۲۲)

اسی طرح مولانا محمد علی جوہر نے تحریک خلافت اور گاندھی جی نے انگریز حکومت سے تحریک عدم تعاون چلا کر ردنوآبادیات کا ساتھ دیا۔ حسرت موہانی نے نوآبادیاتی حکومت اور سامراج کے خلاف شاعری قید و بند کی صعوبتوں برداشت کیں:

رسم جفا کامیاب دیکھئے کب تک رہے
حب وطن مست خواب دیکھئے کب تک رہے
(حسرت)

دیگر شعرا کے یہاں بھی نوآبادیاتی شعور نظر آتا ہے۔

زمینِ حشر فانی کیا قیامت ہے معاذ اللہ
مجھے اپنے وطن کی سی زمین معلوم ہوتی ہے
(فانی)

ترقی پسند تحریک نوآبادیاتی نظام کے خلاف ایک واضح نصب العین لے کر میدان میں اتری اور ادب میں رد نوآبادیاتی تحریروں کو رواج دینے میں اہم کردار ادا کیا۔

نوآبادیاتی دور میں تعلیمی سہولیات بھی ایسی نوعیت کی دی جاتی ہیں کہ جن سے نوآبادکار کو فائدہ پہنچتا ہو۔

مختلف طبقات کے درمیان تعلقات سیاسی حقیقت ہے جو طبقاتی علم کو جنم دیتی ہے اور اسی طبقاتی علم کو اس وقت بصیرت اور تابندگی کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے جب حربوں میں سے بہترین حربے استعمال کرنے کا انتخاب کرنا ہوتا ہے۔ ٹھوس تاریخ میں وہ حربے بدلتے رہتے ہیں لیکن اکثر حکمت عملی مقاصد سے ہم آہنگ ہوتی ہے۔ (۲۳)

برطانیہ سے آزادی حاصل کرنے کے بعد بھی مابعد نوآبادیاتی دور میں صورتِ حال زیادہ مختلف نہ رہی۔ دو آزاد مملکتوں کے قیام میں لاکھوں جانوں کا ناحق خون بہہ گیا۔

لیاقت علی خان کی شہادت کے فوراً بعد پاکستان کی سیاسی قیادت تحریکِ پاکستان کے مجاہد سیاست دانوں کے ہاتھ سے نکل کر ایسے افسروں کے ہاتھ آ گئی جو برطانوی ہند میں انگریزوں کے سامراجی مقاصد کے فروغ واستحکام کی خاطر وفادار غلاموں کی طرح کام کرتے رہے تھے۔ ان کی تعلیم و تربیت ایک غلام ملک کی تابعدار افسر شاہی کے غلامانہ آداب و اخلاق کے زیر اثر ہوئی تھی۔ انگریز کی غلامی پر فخر و ناز اور اپنے اہل وطن کی بود و باش اور طور اطوار سے نفرت اور حقارت ان لوگوں کا امتیازی نشان تھا۔ اپنی غلامانہ ذہنیت سے مجبور ہو کر یہ لوگ اینگلو امریکی بلاک کو پھر سے اپنا آقا و مولا بنانے میں کچھ یوں سرگرم عمل ہوئے کہ تین سال کے اندر اندر پاکستان مغربی ممالک کے ساتھ مختلف معاہدوں میں اسیر ہو کر رہ گیا۔ (۲۴)

نئے عالمی تقاضوں کے تحت امریکہ نوآبادیات کا ایک جدید نظام رائج کرنا چاہتا تھا چنانچہ اس کے لیے لازمی تھا کہ محکوم ممالک کے سیاسی، معاشی اور شہری سماجی ڈھانچے میں اہم تبدیلیاں لائی جائیں۔۔۔ پاکستان میں جدید نوآبادیاتی نظام کے معاشی پروگرام کی پرامن تشکیل کے لیے ضروری تھا کہ مارشل لاء کی خدمات لی جائیں تاکہ کسی قسم کا ڈسٹربنس (Distirbamce) نہ ہو اور پہلے سے موجود مزاحمتی قوتوں کو شدت کے ساتھ دبانے کے علاوہ ان کی مزاحمت کے آئینی جواز کو بھی ختم کر دیا جائے۔ (۲۵)

جہاں تک پوسٹ کلونیل کلچر کے سیاق و سباق میں مطالعے کی بات ہے، تاریخ کے لیے یہ مسئلہ درپیش ہے کہ

ماضی بالکل نیست و نابود ہو جائے گا یا ماضی سے جان چھوٹ جائے گی، نو آبادیاتی صورت حال سے دو چار ہونے کی ایک میراث تاریخ کا یہ تصور بھی پیش کرتی ہے نو آبادیاتی دور میں چند یادگار مراعات بھی دی گئیں، کارنامے بھی انجام دیے گئے جو کہ تاریخی ہیں مگر در حقیقت یہ صرف سامراجیت کی بقا کے لیے کیا گیا۔ ایسا کہہ کر نئی دنیا اور نئے کلچر میں تاریخ کو تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔ یہ دونوں تصور سامراجیت کی وہ بے سروپا باتیں ہیں جو کہ اساطیر، فرضی اور خیالی قصے کہانیوں سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتیں۔ (۲۶)

تمام ثقافتیں ظاہری حقیقتوں کے مدنظر اصلاحات نافذ کرتی ہیں۔ متغیر خیالات کو علمی مباحث میں تبدیل کیا جاتا ہے۔ نو آبادیاتی مباحث میں ''وجود'' کی تعبیر بطور سامراجی حقیقی نمائندہ مغرب کے علاوہ دوسروں کو تمثیلاتی اور تجسیمی نقطہ نظر سے کم تر ثابت کرنے کی کوشش نظر آتی ہے اور دوسروں کو بار بار کمتر قرار دینے کی تکرار کی۔ (۲۷)

نو آبادیاتی صورت حال کے اختتام اور ملکوں کی آزادی کے باوجود غلامی اور نو آبادیاتی آثار ختم نہیں ہوئے کیونکہ نو آبادیاتی دور کے اثرات اتنے ہمہ گیر تھے کہ مغلوب ممالک کے سماج اور سسٹم میں پنجے کی طرح گڑے ہوئے ہیں۔ آزادی سے محروم لوگ نو آبادیاتی ہتھکنڈوں کے بعد بھی مابعد نو آبادیاتی دور میں اسی استحصال کی چکی میں پس رہے ہیں، غریب ابھی بھی غریب ہے، محکوم ابھی بھی محکوم، پسماندہ ابھی بھی پسماندہ ہے۔

جہاں تک برصغیر کے نو آبادیاتی دور کی بات ہے تو مختلف سماجی و سیاسی اور معاشی حوالوں سے اس دور میں ہندو، سکھ، مسلمان ایک دوسرے کے اتنے دشمن نہیں تھے جتنا کہ مابعد نو آبادیاتی دور میں اپنے وسائل کو ایک دوسرے کے خلاف استعمال کر رہے ہیں۔ نو آبادیاتی دور میں ''لڑاؤ اور حکومت کرو'' کی پالیسی، بھی برقرار ہے مگر اب اس میں اتنی شدت آ گئی ہے کہ کچھ طاقتیں ان کو قریب دیکھ کر اس قسم کی دشمنی پر اتر آتی ہیں کہ صورت حال مثبت نہیں ہونے پاتی۔

وہ سب نعرے جو آزادی کے لیے لگائے گئے، وہ سب خواب جو آزادی کے بعد ملکی اور علاقائی ترقی کے لیے دیکھے گئے، وہ تمام ڈسکورس جو آزادی حاصل کرنے کے لیے گھڑے گئے، آزادی کے بعد نو آبادیاتی چنگل سے چھٹکارا حاصل کرنے کے بعد پاش پاش ہو گئے، سب کچھ خاک میں مل گیا۔ مصلحت کے نام پر منافقت، اقتدار کے نام پر عوام کو غلام بنانا، سہولیات کے نام پر وسائل پر قبضہ جما لینا، ملکی معیشت کے نام پر قوم کو دیوالیہ کر کے اپنی جیبیں بھر لینا، ٹھوس اور خوبصورت نظریات کو اندر سے کھوکھلا کر دینا، تہذیب و ثقافت، معیشت و معاشرت اور سماج کو کرپشن کی آلودگی سے گدلا کر دینا، یہ سب کچھ مابعد نو آبادیاتی دور کا طرہ امتیاز ٹھہرا۔ نفرت، حسد، بے ایمانی، ناجائز خواہشات کی تکمیل، فرقہ پرستی کے نام پر قتل و غارت، اپنے نظریات دوسروں پر ٹھونسنے کے لیے دہشت گردی کرنا، یہ سب وہ حالات ہیں جن سے ہمیں گزرنا پڑ رہا ہے۔

مابعد نو آبادیات (پوسٹ کلونیلزم) میں یونیورسلزم انسانوں کے لیے ایک ایسا نظریہ ہے، جو بظاہر تو دنیا کو گلوبل ویلج کے طور پر پیش کرتا ہے مگر اس کے پس پشت صرف ان کے مفادات کا نگران ہے جو صنعت، سائنس، ٹیکنالوجی اور طاقت کے زور پر پوری دنیا کے وسائل پر قبضہ جمائے بیٹھے ہیں اور دنیا کو اپنی آنکھ سے دیکھنا چاہتے ہیں جو وہ سوچتے ہیں اسی کو درست سمجھتے ہیں وہ اپنے وژن کے خلاف سوچ رکھنے والوں کی نگرانی اور سرکوبی چاہتے ہیں۔

گزشتہ کئی عشروں سے عالمگیریت اور گلوبلائزیشن کے تحت پوری دنیا کو ایک گلوبل ویلج کہنے اور بنانے کی باتیں ہو رہی ہیں۔گلوبلائزیشن اور عالمگیریت نے انسانی سماج کو کیا دیا، سوائے چند خوابوں کے اور کچھ بھی نہیں۔

> ''عالمگیریت۔ملٹی نیشنلز کا وہ اقتصادی ایجنڈا ہے جس کی I.M.F اور ورلڈ بنک کے ذریعہ سے نکیل ڈال کر اقوام عالم کو اقتصادی لحاظ سے محکوم بنایا جاتا ہے۔ ماضی کی مانند قوموں کو سیاسی طور پر محکوم بنانے کا قدیم طریقہ متروک قرار پایا تو: نیا دام لائے پرانے شکاری، اب اصل قوت اسلحہ کی نہیں بلکہ زر کی ہے جس سے اسلحہ خریدا جاتا ہے۔''(۲۸)

گلوبلائزیشن ایک ایسا نظام ہے جس میں فرد اور مقامی طبقات متاثر ہوتے ہیں ان اداروں یا لوگوں سے جو کہ عالمی سطح پر معیشت کو کنٹرول کر رہے ہوتے ہیں۔گلوبلائزیشن ایک ایسا عمل ہے جس میں مقامی طبقات متاثر ہوتے ہیں۔اس میں ایک قوم انفرادی طور پر اپنی شناخت اور خودمختاری کھونے لگتی ہے۔ عالمی سطح پر آج کے دور میں جو تعلقات بڑھے ہیں اس سے مقتدر قوموں کی گلوبلائزیشن میں دلچسپی بڑھ گئی ہے۔قوموں کی آزادی اور خودمختاری گلوبلائزیشن کی وجہ سے داؤ پر لگی ہوئی ہے کیونکہ سرحدیں کمزور پڑ گئی ہیں۔(۲۹)

مابعد نو آبادیاتی دور میں نو آبادکار کو کسی ملک پر چڑھائی کر کے وہاں جنگ کے ذریعے اپنی پالیسیاں آزمانے کا دور نہیں بلکہ وہیں اپنے ملک میں بیٹھے بیٹھے گلوبلائزیشن کے ذریعے حکومت کی جاتی ہے۔یوں صنعت، تجارت اور سائنس و ٹیکنالوجی میں ترقی کر جانے والی مقتدر قومیں وہیں اپنی جگہ پر بیٹھیں حکمرانی کر رہی ہوتی ہیں۔اپنی پالیسیاں دوسرے ممالک پر مسلط کر کے، وہاں کی اکانومی کو کنٹرول کر کے، ان کے ذہنوں کو مغلوب کر کے، غرض جیسے بھی ممکن ہو۔

مابعد نو آبادیاتی سوچ کے تناظر میں ادب کے مطالعہ کا مقصد ثقافت اور اس کے اقدار کی مرکزیت کو ختم کرنا ہے۔مابعد نو آبادیاتی دنیا کے تناظر سے دیکھا جائے مغربی یورپ اور امریکی ثقافت نے فلسفہ اور تنقیدی نظریہ جن میں ادب بھی شامل ہے، کو اپنے نقطہ نظر سے پیش کیا اور خاص طور پر دو علاقے جن پر نو آبادیاتی تسلط قائم تھا۔ان پر اپنے نظریات اور ثقافت کو مسلط کیا۔''(۳۰)

بلجیم، برطانیہ، فرانس اور جرمنی نے یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ زیادہ مہذب، طاقتور، ترقی یافتہ قومیں لوگوں کو نو آبادکار بنانے کا حق رکھتی ہیں۔تاکہ ان کو مہذب بنانے کا عمدہ نظریہ عمل میں لایا جائے اور اس سے معاشی

فائدے اٹھائے جائیں۔
مغلوب ممالک کے لوگوں کو کم تہذیب یافتہ قرار دے کر ثقافتی اور علمی سطح پر اصلاحات کے نام پر نوآبادیات کا شکار کیا گیا۔

نوآبادیاتی تنقید سے مراد نوآبادیاتی ڈسکورس کا مطالعہ ہے، جو مابعد نوآبادیاتی تنقید تک پھیلا ہوا ہے۔ بادشاہت، جبر و استبداد، سامراجیت، گھٹن، ظلم، حکومت اور طاقت کے نشے میں انسانی اور اخلاقی اقدار سے بغاوت کسی بھی سماج اور اس میں پیدا ہونے والے ادب پر براہ راست اثر ڈالتے ہیں۔ مابعد نوآبادیاتی تنقید ۱۹۸۰ء کے بعد سامنے آئے۔ ناقدین ادب نے نوآبادیاتی صورت حال اور نوآبادیاتی ڈسکورس کے تحت سماج اور ادب کے مطالعے کو فروغ دیا۔

افریقہ، ایشیاء اور لاطینی امریکہ میں مختلف قوموں نے نوآبادیاتی نظام جدو جہد کی جس کی وجہ سے مابعد نوآبادیاتی ادب اور تنقید سامنے آئی اور خاص طور پر جہاں نوآبادیات میں آزادی کا جذبہ پیدا ہوا وہاں مابعد نوآبادیاتی سوچ نے جنم لیا۔ (۳۱)

مابعد نوآبادیاتی تنقید نوآبادیاتی تہذیب کی ترقی کے حوالے سے پیش کی گئی تھی جو کہ نظریاتی طور پر مغربی یورپی دنیا نے غیر مغربی کو نوآبادیاتی نظام میں ان کی تہذیب ثقافت کو متاثر کیا یہ نظریہ سب سے پہلے فرانسیسی فلسفی جوزف ارنسٹ رینان (Joseph Ernest Renan) نے ۱۸۷۱ء میں اپنی کتاب La Reforme intellectuel et morale میں پیش کیا اور جرمن فلاسفر G.F.W.Hegel نے ۱۸۳۰ء میں اپنے مضمون The African Character میں اس حوالے سے بات کی۔

۱۹۶۱ء میں نفسیات دان، فلاسفر فرانز فینن (۱۹۲۵ء۔۱۹۶۱ء) Frantz Fanon نے اپنی کتاب The Wretched of the Earth میں صورت حال کا تجزیہ کر کے نوآبادیات کا جائزہ لیا اور نوآبادیات کی فطرت کے بارے میں بتایا۔ یہ کتاب جن مضامین کا مجموعہ ہے ان میں افریقی نیگرو باشندوں پر فرانسیسی فوجیوں کے مظالم کی داستان رقم کی گئی ہے۔ جب نوآبادیاتی دور اپنے اختتام کو پہنچنے والا تھا تو فرانسیسی کس طرح جاتے جاتے نوآبادیاتی باشندوں کے وسائل اور خزانوں کو اپنے ساتھ لے گئے۔ فینن نے ان تمام ظلم و ستم کی داستانوں کو اپنے قلم کی روشنائی سے تاریخ کا حصہ بنا دیا ''افتادگان خاک'' کے نام سے اس کتاب کا اردو میں ترجمہ ہو چکا ہے۔

مابعد نوآبادیاتی مطالعے کے حوالے سے فینن کا نام اہمیت کا حامل ہے۔ فرانز فینن ایک فلسفی، ماہر لسانیات اور انقلابی کی حیثیت سے جانا جاتا ہے۔ اس کا والد افریقی غلاموں کی نسل میں سے تھا فینن کو فرانسیسیوں اور نازیوں سے ان کے ظلم ستم کی وجہ سے نفرت پیدا ہوگئی۔ اس نے پوسٹ کلونیلزم اور مارکسیت کا مطالعہ اور تھیوریز

کے حوالے سے اپنے نظریات پیش کیے۔ جب وہ فرانس میں تھا تو ۱۹۵۲ء میں اس نے Black Skin, White Masks کے نام سے ایک کتاب لکھی، اس کتاب میں نو آبادیاتی حالات کا شکار ہونے کے بعد افریقہ کی صورت حال کا جائزہ بیان کیا گیا ہے کہ کس طرح نو آبادیاتی حالات کا شکار ہونے کے بعد افریقہ کی صورت حال کا جائزہ بیان کیا گیا ہے کہ کس طرح نو آبادکاروں نے انسان اور انسانیت کو مسائل اور غلامی و مقہوری کے شکنجوں میں جکڑا اس نے ۱۹۵۹ء میں مرتی ہوئی نو آبادیات (A Dying Clonialism) کے نام سے کتاب لکھی۔ اس کے علاوہ انقلابی سماج اور کلونیلزم کے حوالے سے بہت کچھ لکھا۔

مابعد نو آبادیاتی تنقید میں مرکزیت نہیں بلکہ یہ عدم مرکزیت سے عبارت ہے جس کی وجہ سے اسے ردتشکیل یا پس ساختیات جیسے لسانی فلسفوں سے جوڑا جا سکتا ہے۔

مابعد نو آبادیاتی تنقید اور مابعد جدیدیت کے مسائل اور مباحث جزوی طور پر یکساں رہے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ساتھ مابعد نو آبادیاتی تنقید کا ایک امتیازی پہلو یہ ہے کہ اس نے طاقت کے اس رشتے کے بارے میں بھی آگاہی پیدا کی جو مغربی تہذیب اور تیسری دنیا کی تہذیبوں کے مابین موجود ہے اور جسے مابعد جدیدیت نے نظر انداز کیا یا یوں کہیے کہ زیادہ اہمیت نہیں دی۔ مابعد نو آبادیاتی تناظر میں دیکھا جائے تو مابعد جدیدیت سمیت مغربی اقدار، فکری روایات اور ادب ایک تفاخرانہ نسلی تقابل کے قصور وار نظر آئیں گے۔ (۳۲)

اے ایس بیات (A.S. Bayatt) (۱۹۳۶ء) نے بھی مابعد نو آبادیاتی صورت حال کا جائزہ لیا۔ اس کا ناول Possession: a ramance نو آبادیاتی صورت حال پر لکھا گیا ناول ہے۔ جو ۱۹۹۰ء میں شائع ہوا۔ جس میں بیات نے تاریخ کو ناول کا حصہ بنایا ہے۔

پابلونرودا (Pablo Neruda) (۱۹۰۴ء۔۱۹۷۳ء) اکثر سبز روشنائی سے لکھا کرتا تھا جو کہ امید اور خواہش کی علامت ہے۔ شاعر ہونے کے ساتھ ساتھ اسے بیسویں صدی کا ایک بڑا ناول نگار ہونے کا اعزاز حاصل ہے، اس نے ایک کتاب ''The Western Canon'' میں مغربی روایت کے بارے میں کھل کر لکھا ہے۔ وہ کیمونسٹ سوچ کا مالک تھا۔ اس نے ردنو آبادیات کی بات کی، چلی میں نو آبادیات اور خصوصاً امریکہ کے حوالے سے اپنے تحفظات کا اظہار کیا۔ ۱۹۷۸ء میں Edward Said نے اپنی کتاب Orientalism میں نو آبادیاتی صورت حال کا تنقیدی جائزہ پیش کیا۔

ایڈورڈ سعید (Edward Said) (۱۹۳۵ء۔۲۰۰۳ء) باپ کی طرف سے امریکہ شہریت رکھتا ہے۔ اس کا بچپن یروشلم میں گزرا جہاں وہ امریکی اور انگریزی سکولوں میں پڑھتا رہا۔ وہ فلسطین امریکن لٹریری تھیوری کے حوالے سے جانا پہچانا نام ہے۔ ۱۹۶۳ء میں وہ کولمبیا یونیورسٹی میں چلا گیا جہاں ۱۹۹۱ء میں وہ انگریزی کا پروفیسر

بن گیا۔ کلچرل نقاد کے طور پر ۱۹۷۸ء میں اس کی کتاب شرق شناسی (Orientalism) سامنے آئی۔ اور یٹلزم
ایڈورڈ سعید کے نوآبادیاتی ادب کے مطالعہ سے تعلق رکھتی ہے۔ اس نے فلسطین کے حوالے سے ثقافت، موسیقی اور
سیاست کے حوالے سے اپنی تھیوری پیش کی۔ اس نے امریکہ پر دباؤ ڈالا کہ اسرائیل فلسطینیوں کو تمام انسانی حقوق
فراہم کرے۔ وہ فلسطینیوں کے لیے برابر کے سیاسی اور انسانی حقوق کی بازیابی کے لیے وکالت کرتا رہا۔ اس نے
ان عربوں اور مسلمانوں کے رویے پر بھی تنقید کی جو کہ اپنے لوگوں کے حقوق کے خلاف رویہ رکھتے ہیں۔ (۳۳)

اس کی اہم مطبوعات میں درج ذیل کتابیں شامل ہیں:

The World, the Text, and the Critic(1983)

Nationlism, Colonialism, and Literature:yeats and Decoloization (1988)---Culture and Imperialism (1993)

Humanism and Democratic Criticism (2004)

ایڈورڈ سعید کے اثرات مابعد نوآبادیاتی تنقید پر اساسی نوعیت کے ہیں۔ اسے اس کام کے لیے ترغیب آزادیٔ فلسطین کے مقصد کے ساتھ شاید سیاسی وابستگی سے ملتی رہی۔ فوکو کا یہ ممتاز ترین امریکی شاگرد اس کی نطشیاتی پس ساختیات میں دلچسپی رکھتا تھا، کیونکہ اس کی مدد سے وہ ڈسکورس کی تھیوری کا تعلق حقیقی سیاسی اور سماجی جدوجہد سے جوڑ سکتا تھا۔ مغربی ڈسکورس کو چیلنج کر کے ایڈورڈ سعید، فوکو ہی کے نظریات کی منطق کا تتبع کرتا ہے یعنی کوئی بھی ڈسکورس ہر زمانے کے لیے معین نہیں ہے۔ (۳۴)

فلاسفر اور نظریہ ساز گایتری سپائی وک Gayatri Chakravorty Spivak (پیدائش ۱۹۴۲ء) مابعد نوآبادیاتی نقاد ہے جس نے مابعد نوآبادیات کا سوشل فنکشن کے حوالے سے مطالعہ کیا۔ ۲۰۱۳ء میں اسے تنقیدی نظریہ ساز اور ماہر تعلیم ہونے کی وجہ سے آرٹ اور فلسفے کا کیوٹو پرائز (Kyoto Prize) دیا گیا۔ اس نے گلوبل دنیا کو مدنظر رکھتے ہوئے انٹلکچول کلونیلزم کے خلاف انسانیت اور انسانی حقوق کی بات کی۔ اس حوالے سے اسے انڈیا میں بھی پدما بھوشان ایوارڈ سے نوازا گیا۔

۱۹۹۷ء میں انڈین آرٹ ہسٹورین R. Siva Kumar نے متنی جدیدیت (Contextual Modernism) کا نظریہ پیش کیا جو کہ بعد میں پوسٹ کلونیلزم میں ایک اہم فعال عنصر کے طور پر شامل ہو گیا۔

ہومی کے بھابھا (Homi k bhabha) (پیدائش ۱۹۴۹ء ممبئی انڈیا) تھیوری آف آئیڈیاز، اور لٹریچر، پوسٹ کلونیلزم اور پوسٹ سٹرکچرلزم کے حوالے سے دلچسپی رکھنے والا انڈیا فلسفی ہے جو کہ انگریزی اور امریکی زبان و

ادب کا پروفیسر رہا ہے۔ پوسٹ کلونیل مطالعات کے حوالے سے اس کا نام اہمیت کا حامل ہے۔ وہ ہاورڈ یونیورسٹی میں ہیومینٹیز سنٹر میں ڈائریکٹر رہا۔ بھابھا نے اپنی تھیوری میں نوآبادکاروں کے حوالے سے مطالعہ پیش کیا کہ وہ کس طرح طاقت کا استعمال کرتے ہیں۔

ہومی کے بھابھا نے اپنے مطالعات میں لاتعداد اصطلاحات اور تصورات کو تشکیل دیا جیسا کہ Mimicry (نقالی، اندھی تقلید)، hybridity خلط ملط کرنا) difference (تفریق) اور ambivalence ابہام)۔ ہومی بھابھا نے نوآبادکاروں اور ان کی طاقت کے خلاف نوآبادیاتی باشندوں کی مزاحمت کے تناظر میں ان اصطلاحات کو استعمال کیا اور ان کی تشریح کی۔ (۳۵)

انیسویں صدی کے آخر میں یورپ کی نوآبادیاتی لابیوں نے خفیہ سازش یا پھر عوامی حمایت کے ساتھ قوم کو زیادہ سے زیادہ علاقہ حاصل کرنے کی دوڑ میں لگایا اور زیادہ سے زیادہ دیسی لوگوں کو سامراجی خدمت میں آنے پہ مجبور کیا اور اپنے ملک میں اس عمل کے خلاف تقریباً تمام رکاوٹیں دور کیں۔ تاہم مدافعتیں ہمیشہ موجود تھیں چاہے وہ کتنی ہی نحیف ہوں سامراجیت کا تعلق نہ صرف تسلط اور غلبے سے ہے بلکہ یہ ایک مخصوص توسیع پسندانہ آئیڈیالوجی پر بھی کاربند ہے۔۔۔ توسیع صرف اس لیے اس قدر حیرت انگیز نتائج کے ساتھ واقع ہو سکی کیونکہ یورپ اور امریکہ میں کافی۔۔۔ عسکری، اقتصادی، سیاسی اور ثقافتی۔۔۔ طاقت موجود تھی۔ (۳۶)

جب مغرب نے اپنے عسکری، ثقافتی اور اقتصادی تسلط کو ناگزیر سمجھنا شروع کیا تو نوآبادیوں مغرب مخالف جذبات ابھرنا شروع ہو گئے۔ انگریزی نوآبادیات جو کہ ہندوستان میں انیسویں صدی کے آخر تک اپنے پنجے مضبوطی سے گاڑ چکی تھی، اپنی ثقافت کو اپنی فتح کی دلیل سمجھنے لگ گئی۔ بقول سیلے (Seeley):

> ''ہم یورپ والے خاصے متفق ہیں کہ مغرب کی تہذیب کو نیوکلیئس تشکیل دینے والا سچائی کا خزانہ صرف برہمنی باطنیت بلکہ رومن روشن خیالی (جو قدیم سلطنت نے اقوام یورپ کو منتقل کیا) سے بھی زیادہ مستحکم ہے۔'' (۳۷)

پہلی جنگ عظیم نے نوآبادیاتی نظام پر کوئی اثر نہ ڈالا جب کہ دوسری عالمی جنگ کے بعد ساری نوآبادیاں ختم ہو گئیں۔ بقول ایڈورڈ سعید:

> ''بعداز نوآبادیاتی واقعات نے ہم پر ایک زیادہ وسیع اور کشادہ تعبیر لاگو کی۔'' (۳۸)

مابعد نوآبادیاتی صورت حال میں آزادی اور حقوق کی نوعیت عام آدم کے لیے زیادہ تبدیل نہیں ہوئی، مہابیانیہ تبدیل ہوا ہے، سامراجیت نہیں۔ عوام ابھی تک آؤٹ سائیڈر اور تماشائی کی حیثیت رکھتی ہے۔ بقول نوام چومسکی:

> ''سیاسی اقلیم میں معروف نعرہ ہے ''لوگوں کو، لوگوں کے ذریعے، لوگ کے لیے حکومت میں

عوامی حاکمیت اعلیٰ، تاہم عملی فریم ورک بالکل مختلف ہے۔ عملی فریم ورک یہ ہے کہ عوام کو خطرناک دشمن تصور کیا جاتا ہے انھیں ان کی اپنی بھلائی کے لیے قابو کرنا پڑتا ہے۔ یہ مسائل صدیوں پرانے ہیں سترہویں صدی کے انگلینڈ میں اور ایک صدی بعد شمالی امریکی نو آبادیوں میں اولین جدید جمہوری انقلابات جتنے پرانے۔''(۳۹)

یعنی امیر اقلیت، اکثریت پر حکومت کرنا اپنا حق سمجھتا ہے۔

صنعتی انقلاب کی ترقی سے قبل یہ کہا جاتا تھا کہ ظالمانہ طرز کی حکومتوں کو بہت ہی تھوڑے لوگوں کی حمایت حاصل ہوتی ہے اور یہ کہا جاتا تھا کہ جمہوری حکومتوں کو عوام کی بڑی اکثریت کی تائید حاصل ہو جائے گی۔۔۔ جمہوریت اس کے سوا کچھ بھی نہیں ہے کہ عوام کی تعداد سے وہ بنتی ہے اور ان عوام کی تعداد افراد کے اتحاد کے ساتھ بدلتی رہتی ہے کہ کسی مقررہ وقت پر وہ اکثریت رکھتے ہیں۔ اخلاقی رائے عامہ جو اسی وقت تک قائم رہتی ہے جب تک کہ مقاصد اور اعتقادات میں یکسانیت رہتی ہے تو وہ بظاہر جمہوریت سے عاری ہوتی ہے اور مطلق العنان ریاستوں کی جان ہے۔(۴۰)

نو آبادیاتی تنقید میں جب تجزیہ و مطالعہ کیا جاتا ہے تو اس دور کے تہذیبی و ثقافتی عوامل کو مدنظر رکھا جاتا ہے کہ جب کہ مغربی ممالک نے بیشتر ایشیائی ممالک کو اپنی نو آبادیات بنایا تھا۔ وہاں کس طرح یورپ نے مقامی لوگوں کے زبان و ادب، کلچر، اقدار اور رسم و رواج کو متاثر کیا، کئی مغربی ممالک کے اثرات اتنے دیرپا تھے کہ آزادی کے بعد بھی ان سے چھٹکارا نہ پایا جا سکا۔

مابعد نو آبادیاتی تنقید دراصل ان ثقافتی اور لسانی کوڈز (نشانات) کو سامنے لاتی ہے جن کی مدد سے کسی نو آبادیات کی ثقافت اور زبان پر قبضہ کر کے اسے نو آبادکار کے مقاصد کی تکمیل کے لیے استعمال کیا گیا ہو۔ چونکہ ثقافت اور زبان کسی بھی قوم کے لیے بنیادی اہمیت کی حامل ہوتی ہے اور اگر ان کو کمتر قرار دے کر باور کرایا جائے کہ نو آبادکار یا یورپی تہذیب و ثقافت، یورپی علوم زیادہ معتبر اور مستند ہیں، تو ظاہر ہے پھر نو آبادیات میں مغلوب قوموں کا اپنے پاؤں پر کھڑا رہنا اور بحیثیت الگ زبان اور ثقافت کے اپنا تشخص برقرار رکھنا مشکل ہو جائے گا۔ نو آبادیاتی ادوار میں یہی کچھ کیا گیا اور مابعد نو آبادیاتی دور میں بھی اسی بات پر زور دیا جاتا ہے کہ یورپ، امریکہ وغیرہ کی ثقافت اور زبان کو جاننا اپنانا زیادہ سودمند ہے۔ زبان اور ثقافت کا یہ تصور نو آبادیاتی دور کی دین تھا جو کہ ابھی تک کسی نہ کسی شکل میں نو آزاد ممالک کے باشندوں کے ذہنوں پر مسلط کر دیا گیا ہے۔

حوالہ جات

۱- محمد علی صدیقی، ڈاکٹر، توازن کی جہات، مرتبہ قاضی عابد، ملتان، شعبہ اردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ۲۰۰۷، ص ۵۵

2- A history of literary criticism: from Plato to the Present/M.A.R.Habib. Blackwell Publishing, Oxford, 2005, page:738

۳- باری علیگ، کمپنی کی حکومت، لاہور طیب پبلشرز، ص ۲۴۳

۴- روش ندیم، صلاح الدین درویش، جدید ادبی تحریکوں کا زوال، راولپنڈی، گندھارا، ۲۰۰۲، ص ۶۴، ۶۵

۵- ایڈورڈ ڈبلیو سعید، شرق شناسی، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، ۲۰۰۵، ص ۴۳

Qrignal Text:

How much" Serious consideration" the ruler ought to give proposals from the subject race illustrated in Cromer's total opposition to Egyption nationalism. Free native institutions the absence of foreign occupation, a self-sustaining national sovereignty: these unsurprising demands were consistently rejected by Cromer. Said, Edward (1977)Orientalism London:Penguin,Page'38

۶- ایڈورڈ ڈبلیو سعید، شرق شناسی، ص ۴۵

Orignal Text:

Cromer makes no effort fo conceal that Orientals for him were always and only the human material he governed in British colonies."As I am only a diplomatist and an administrator, whose Proper study is also man; but from the point of view of governing him" Cromer says,"- - -I content myself with noting the fact that somehow or othe. the Oriental generally acts, speaks, and thinks in a manner exactly coposite to the European"

Said, Edward(1977) Orientalism. London:pengui, page:39

حواشی: ۱۸۸۲ء میں جب انگلستان نے جب اعرابی پاشا کی بغاوت کو کچل مصر پر قبضہ کر لیا تھا اور ۱۹۰۷ء میں انگلستان کا نمائندہ اور مصر کا مالک ایویلائن بیرنگ لارڈ کرومر Lord Cromer (also known as"Over-baring) تھا۔

بالفور (Arthur James Balfour) ایک برطانوی سیاست دان تھا، ۱۹۰۲ء سے ۱۹۰۵ء تک برطانیہ کا وزیر اعظم رہا، جو اس سے پہلے برطانیہ کا وزیر داخلہ بھی رہا۔

https://en. wikipedia.org/wiki/Arthur_Balfour

۷- ایڈورڈ ڈبلیو سعید، شرق شناسی، ص ۴۶

۸- لندن کی ایک رات۔ نو آبادیاتی مطالعہ از عتیق اللہ مشمولہ سجاد ظہیر۔ ادبی خدمات اور ترقی پسند تحریک۔ از گوپی چند نارنگ، لاہور،

سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۸ء، ص ۷۷

۹- مولا بخش، ڈاکٹر، جدید ادبی تھیوری اور گوپی چند نارنگ، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز ۲۰۰۹ ص ۱۴۷

۱۰- باری علیگ، کمپنی کی حکومت، ص ۲۹۱

۱۱- حسن ریاض، سید، پاکستان ناگزیر تھا، کراچی یونیورسٹی، کراچی، ۱۹۸۷ء بار پنجم ص ۴۶

۱۲- رام منوہر لوہیا، شہری آزادی، نئی دہلی، مکتبہ جامعہ، بار دوم، ۱۹۴۱ء، ص ۸۳

۱۳- روشن ندیم، ڈاکٹر ہندوستان اور یورپ میں نوآبادیات کا تاریخی پس منظر، مشمولہ: الماس شاہ عبداللطیف یونیورسٹی سندھ شمارہ ۱۴، ۲۰۱۳ء، ص ۱۳۸

۱۴- طفیل احمد، سید، حکومت خود اختیاری اور ہندو مسلم مسئلہ کا حل، علی گڑھ، ولایت منزل، ۱۹۴۰ء، بار سوم، ص ۱۳۵

۱۵- محمد علی صدیقی، ڈاکٹر، سر سید احمد خاں اور جدت پسندی، لاہور، غضنفر اکیڈمی پاکستان، ۲۰۰۴ء، اشاعت دوم، ص ۲۹

۱۶- بڑھتے فاصلے: ہندوؤں مسلمانوں کے تعلقات، ادارہ انقلاب، ۱۹۸۸ء، ص ۸۷) بحوالہ جدیدیت کے بعد از ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۶ء، ص ۴۹۷

۱۷- عبدالحق، مولوی، سر سید احمد خاں، حالات وافکار، کراچی، انجمن ترقی اردو، ۱۹۵۹ء، ص ۷۶

۱۸- محمد علی صدیقی، ڈاکٹر، سر سید احمد خاں اور جدت پسندی، ص ۶

۱۹- احتشام حسین، سید، مقدمہ شعروشاعری مشمولہ: سید احتشام حسین اردو کا نمائندہ ترقی پسند نقاد، مرتبہ قیصرہ نواز، شعبہ اردو ملتان، بہاء الدین زکری یونیورسٹی، ۲۰۰۶ء، ص ۱۳۸

۲۰- معید رشیدی، غزل کا وجودیاتی اور علمیاتی مسئلہ، مشمولہ ارمغان سلیم اختر مرتبہ ڈاکٹر طاہر تونسوی ادارہ تصنیف وتالیف وترجمہ، جی سی یونیورسٹی فیصل آباد، ۲۰۱۴ء، ص ۲۱۱

۲۱- ابوالکلام قاسمی، مغربی نوآبادیات سے پیدا شدہ مسائل پر اقبال کا ردعمل، مشمولہ جرنل آف ریسرچ، شعبہ اردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان، شمارہ ۱۹، جنوری ۲۰۱۱ء، ص ۳

۲۲- رشید امجد، ڈاکٹر، اردو افسانہ اور عصری آگہی، مشمولہ: تخلیقی ادب شمارہ ۸، نمل یونیورسٹی اسلام آباد، ص ۳۷۵

۲۳- پاؤلے فریرے، پیڈ گوجی آف ہوپ، مترجمہ ارشاد احمد مغل، لاہور بک ہوم، ۲۰۰۴ ص ۹۱

۲۴- فتح محمد ملک، پروفیسر، غلاموں کی غلامی، دوست پبلی کیشنز اسلام آباد، ۲۰۰۲ک ص ۴۱

۲۵- روش ندیم، صلاح الدین درویش، جدید ادبی تحریکوں کا زوال، راولپنڈی، گندھارا، ۲۰۰۲ ص ۶۲

26- Stephen Slemon, Post-colonial Allegory and tha Transformation of History, Journal of Commonwealth Literature, page: 158

Orignal Text:

27- History goes beyond the simple binary of ethter redeeming or annihilating the Past. One of the legacies of the colonial encounter is a notion of histery as"the few privileged monuments"13 of achievenment, which serves either to arrogate" wholesale to the imperial center or to erase it from the colonial archive and produce, especially in New world culures a condition of "historylessness" of "no visible history" 14 Both notions are part of the imperial myth of history.

31 Edward said in Orientalism, 1978; rpt. new York: Vintage,1979,page .67notes that.

Orignal Text:

"- - - all Cultures impose corrections upon rew reality, changing it from free-floating objects into units of knowledge" but in the discourse of colonialism, the construction of the self as actuating agent of the imperial centre requires the figuration and allegorical transformation of the "other" into an inferior repetition of the sefl.

۲۸- سلیم اختر، ڈاکٹر، عالمگیریت اور جدید ادبی رجحانات، مشمولہ: خیابان، شعبہ اردو پشاور یونیورسٹی پشاور، ۲۰۰۶ء، خزاں، ص ۱

29- key concept in post-colonial studies by bill ashchorft,gareth griffiths and helen tiffin routledge, london and New york, 2004, page 110

30- David Carter, literary theory Cox & Wyman Readin, 2006,p:115

Orignal Text:

"For the Purposes of the study of literature the most relevant concern of postcoloial thought has been the decentralisation of western culture and its values. Seen from the Perspective of a Postcolonial world, it has been major works of thought of western Euroge and American Culture that have dominated Philosophy and critical theory as well as works of literature theoughout a large part of the world especially those areas which were formerly under colonial rule"

31- A history of literary criticism: from Plato to the present / M.A.R. Habib Blackwell Publishing, Oxford ,2005, page: 738

Orignal Text:

Postcolonial literature and criticism arose both during and after the struggles of many nations in afric, Asia, Latin America (now referred to as the "tricontinengt" rather then the "third world")and elsewhere for independence from colonial rule.

۳۲- رامن سیلڈن، پیٹر ڈوسن، مابعد نو آبادیات ایک تعارف مترجمہ سید امتیاز احمد، مشمولہ:
مابعد جدیدیت نظری مباحث، مرتبہ ناصر عباس نیرّ لاہور، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، ص ۲۳۰

33- http://en.wikipedia.org/wiki/Edward_said

۳۴- رامن سیلڈن، پیٹر ڈوسن، مابعد نو آبادیات ایک تعارف مترجمہ سید امتیاز احمد، مشمولہ:
مابعد جدیدیت نظری مباحث، مرتبہ ناصر عباس نیرّ لاہور، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، ص ۲۳۱_۲۳۲

35- http://en.wikipedia.org/wiki/Homi_k._Bhabha

Orignal Text:

"He has developed a unmber of the field's neologisms and key concepts such as hybridity mimicry, difference, and ambivalence. [1] Such terms describe ways in which colonised peoples have resisted the Power of the coloniser, according to Bhabha's theory "

۳۶- ثقافت اور سامراج، ایڈورڈ سعید مترجمہ یاسر جواد، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان ۲۰۰۹ء، ص ۱۶۴

۳۷- ایضاً

۳۸- ایضاً، ص ۱۶۱

۳۹- ناؤم چومسکی، سرکش ریاستیں، مترجمہ محمد احسن بٹ، لاہور، جمہوری پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء، ص ۱۸۱

۴۰- جان ڈیوی، آزادی اور تہذیب، مترجمہ عبادت بریلوی، لاہور، اردو مرکز، ص ۱۸۲

John Dewey, Freedom and Culture, G.P. Putnam's Snons, N.Y.1939

مآخذ: محمد اشرف کمال، ڈاکٹر، تنقیدی تھیوری اور اصطلاحات، فیصل آباد: مثال پبلشرز، ۲۰۱۶ء

نوآبادیات اورنوآبادیاتی تمدن (بنیادی مباحث)

ڈاکٹر سید ریاض ہمدانی

Colonialism جدید تاریخ کی اصطلاح ہے جس کا معروف اردو ترجمہ ''نوآبادیات'' ہے۔سب سے پہلے رومیوں نے اس اصطلاح کا استعمال کیا۔'نوآبادیات' کی مختلف تعریفوں کا جائزہ لیا جائے تو ان میں قطعی اتفاق کے بجائے تنوع دکھائی دیتا ہے:

"A settlement in a new country ..... a body of people who settle in a new locality , forming a community subject to or connected with their parent state, the community so formed , consisting of the original settlers and their descendants and successors as long as the connection with parent state is kept up "(۱)

ایک نئے علاقے میں آبادکاری.... افراد کا گروہ جو ایک نئی جگہ پر سکونت اختیار کرے اور ایسی قومیت تشکیل پاجائے جو خالص آبادکاروں اور ان کی آئندہ نسلوں اور جانشینوں پر مشتمل ہو اور ان سب کا تعلق اپنی آبائی ریاست کے ساتھ قائم رہے۔''دی انسائیکلوپیڈیا ایمریکانا'' میں درج ہے کہ بہت سی یورپی طاقتوں نے اپنی آبائی ریاستوں کے معاشی اور عسکری فوائد کے لیے یورپ سے باہر جو سکونت (settelment) اختیار کی' اسے نوآبادیات کہا جائے گا (۲) مندرجہ بالا تعریفوں میں نہ تو کسی علاقے پر قبضے کا ذکر ہے اور نہ ہی مقامی باشندوں کی محکومی کا بیان ہے جن کے علاقے پر قبضہ کیا گیا' دوسرے علاقے پر تسلط کی معنویت کو لفظ Settelment میں سمویا گیا۔اس سے یہ مہذب تاثر دینے کی کوشش کی گئی کہ دنیا میں کسی بھی جگہ آباد ہو جانا' مغرب کا وراثتی حق ہے۔اسی حوالے سے مصنفہ اینا لومبا معترض ہیں کہ ''جن علاقوں پر قبضہ کیا گیا' وہ نئے علاقے بالکل نہ تھے بلکہ وہاں انسانی وجود پہلے سے تھا اور ''قومیت کو معرض وجود میں لانا'' بھی حقیقت کے منافی ہے''(۳) اس کے برعکس "Penguin Dictionary of Literary Terms" میں نوآبادیاتی طرز عمل کو الگ معانی دیئے گئے ہیں اس کے مطابق:

''نوآبادیات ایک ایسے طریقہ کار کا نام ہے جس کے ذریعے صنعتی طور پر ترقی یافتہ ممالک خصوصاً انگلستان، فرانس، ہالینڈ، جرمنی، اٹلی، امریکہ دنیا کے باقی خطوں افریقہ، ایشیا، ساؤتھ امریکہ اور مشرقِ وسطیٰ کی منڈیوں اور خام مال پر اپنا حق ملکیت حاصل کر کے اس کا استحصال کرتے ہیں''(۴)

اس تعریف میں امریکہ کا ذکر ہے حالاں کہ خود امریکہ بھی برطانیہ کی نوآبادی رہا ہے۔ افریقہ اور امریکہ جیسے ممالک کے استحصال ہی سے یورپ میں سرمایہ داری انقلاب آیا اور بعد میں امریکہ نے آزادی حاصل کر کے خود کو اتنا مضبوط اور طاقتور بنایا کہ وہ یورپی ممالک کی صف میں کھڑا ہو گیا۔

نوآبادیات ایک ایسا نظام ہے جس میں ایک طاقت ور ملک کمزور ریاست پر براہ راست اپنا عسکری تسلط قائم کرتا ہے اور پھر عسکری قوت کے ذریعے مقامی معاشرت کو نئے سیاسی، معاشی اور ثقافتی رنگ میں ڈھالا جاتا ہے۔ یوں نوآبادیاتی عملداری کو وسعت دے کر دوسرے علاقوں پر قبضہ کیا جاتا ہے تاکہ مقامی آبادی کی افرادی قوت اور قدرتی وسائل پر دسترس حاصل ہو کیوں کہ سامراجیت کا مطلب اپنے تصرف سے باہر کی، دور دراز اور دوسروں کی زیر ملکیت زمین کے متعلق سوچنا، وہاں آباد اور قابض ہونا ہے۔(۵) نوآبادیاتی حکومتی امور میں مقامی آبادی کی نمائندگی بہت کم یا بالکل نہیں ہوتی۔ صرف بہترین اذہان کو سامراجی مقاصد کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ مقبوضہ علاقوں کے وسائل کو اپنے آبائی وطن منتقل کر کے اسے معاشی طور پر مستحکم کرنا مقصود ہوتا ہے۔ مقبوضہ علاقے کو ایسے خطے میں تبدیل کر دیا جاتا ہے جس کی فیصلہ سازی کا تمام تر انحصار قابض ملک پر ہو۔

ڈکشنری آف دی انگلش لینگویج کے انسائیکلو پیڈیا ایڈیشن میں نوآبادیاتی نظام (Colonialism) کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ:

"The policy of a nation seeking to acquire ,extend or retain overseas dependencies."(۶)

آکسفورڈ ایڈوانس لرنر نوآبادیاتی نظام (Colonialism) کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"The practice by which a powerful country controls another country or countries"(۷)

اس تمام بحث کے بعد اگر ہم نوآبادیات کی مختصر تعریف کو حتمی شکل دینے کی کوشش کریں تو وہ کچھ یوں ہوگی کہ کسی غیر ملکی طاقت کا اپنی سرحدی حدود سے باہر، دوسری اقوام کے اقتدار کو ختم کرنا اور وہاں اپنے اقتدار کو مستحکم کرنا اور مقامی لوگوں کے حقوق و وسائل کا استحصال کر کے اپنے آبائی وطن کو معاشی طور پر مضبوط کرنا، نوآبادیات کہلاتا ہے۔

بیشتر نوآبادیاں یورپ سے جغرافیائی طور سے دور تھیں اور ان کے ہاں عسکریت زیادہ تھی۔انھوں نے زیادہ منظم انداز میں غیر ممالک پر اپنا قبضہ رکھ کر مقامی معاشروں میں نوآبادیاتی نظام کو فروغ دیا۔سامراجی طاقتوں نے دوسری اقوام کو اپنا مطیع بنانے کے لیے طاقت کا استعمال کرتے ہوئے معاہدوں، عسکریت، رسل اور نقل وحمل کی جدید تر ایجادات اور مقامی حمایت یافتہ گروہوں سے کام لیا۔ان استعماری قوتوں کا تعلق بنیادی طور پر یورپی اقوام سے ہے جو پیشے کے اعتبار سے تاجر تھے جو مختلف ممالک میں اسی تجارت کی غرض سے پہنچے۔جدید نوآبادیاتی نظام سرمایہ درانہ نظام کے ایک خاص موڑ پر پہنچنے کے بعد جنم لیتا ہے (۸) جو سرمایہ درانہ نظام کا لازمی حصہ ہے۔

قدیم اہل روم مفتوحہ علاقہ جات میں رومی انتظام وانصرام کو "Colonia" کہتے تھے۔ابتدائی عہد میں کالونیاں ساحل سمندر پر متعین حفاظتی دستے (Cost Guards) تھے اور اس میں شامل تین سو افراد اور ان کے اہل خانہ کو رومن شہریت حاصل تھی (۹) جدید نوآبادیات کا آغاز ۱۵۰۰ء میں ہوا جس میں یورپی اقوام نے افریقہ اور امریکہ کے لیے نئے سمندری راستے دریافت کیے جس سے طاقت کا محور خشکی کے راستوں کے بجائے بحری راستوں میں تبدیل ہو گیا۔اس دور میں پرتگالی، اسپینی، فرانسیسی اور انگریز قومیں ابھر کر سامنے آئیں جنھوں نے دنیا میں پھیل کر اپنی فتوحات کا سلسلہ شروع کیا۔ یوں پوری دنیا میں قبضوں، فتوحات اور نوآبادیات کا آغاز ہوا اور مغربی اقوام کو اپنی ثقافت کو دنیا میں رائج کرنے کا موقع ملا۔

کسی بھی تہذیب کے تخلیقی اذہان جن کا تعلق لٹریچر، فلسفہ یا سائنس سے ہو وہ تمدن کے مثبت اور افادی عاملین کو عملی شکل میں لانے کے اہم محرک ہوتے ہیں۔روم ویونان کی فکری، تہذیب اور ثقافتی اساس کی تجدید نو کی بنیاد پر چودھویں صدی عیسوی کے بعد جب یورپ میں تحریک احیائے علوم کا آغاز ہوا تو روشن خیال اور تجارت پسند ذہنیت نے چرچ کی فکری وسیاسی حاکمیت کے خلاف ردعمل ظاہر کیا۔ چرچ کے غلبے سے نکلنے والے اولین لوگ سرمایہ داری مزدور یا شہر کے چھوٹے دکاندار تھے۔جس کے پس منظر میں کلیسا کے مقابلے میں تاجر پیشہ سرمایہ داروں کی معاشی طاقت تھی جو یورپی نشاۃ الثانیہ کا باعث بنی۔مغرب کی تاجرانہ مہم جوئی کے بعد نوآبادیاتی کلچر فروغ پذیر ہوا جو صنعتی سرمایہ داری پر منتج ہوا۔نوآبادیاتی تمدن اور صنعتی معاشرے کی پس منظری بنیادیں بارہویں سے چودھویں صدی عیسوی تک اپنی شناخت پیدا کر چکی تھیں کیوں کہ نشاۃ الثانیہ نے سیاسی، اخلاقی اور تجارتی حوالے سے آزادی کا نیا تصور دیا۔بقول ول ڈیورانٹ:

> "سیاسی طور پر نشاۃ الثانیہ جمہوریائی پنچایتوں کی تجارتی امراء شاہیوں اور فوجی آمریتوں کے ساتھ تبدیلی تھی۔ اخلاقی حوالے سے یہ ایک پاگان بغاوت تھی جس نے ضابطہ اخلاق کی دینیاتی بنیاد کمزور کی اور انسانی جبلتوں کو صنعت وتجارت کی نئی دولت سے کھیلنے کی ہر آزادی

دے دی۔"(۱۰)

مغربی معاشرے میں جب نئی سوچ پروان چڑھی تو لوگوں نے سمندر اور آسمان کے نئے نقشے بنائے۔ بحر سمندری سفر کے لیے تکنیکی مہارتوں کے بارے میں سوچا گیا تو اس کے لیے سرمائے کی ضرورت لاحق ہوئی۔ چنانچہ پوری دنیا میں مغرب نے تجارتی و جنگی مہمات شروع کیں۔ امریکہ وآسٹریلیا جیسے کئی نئے خطے دریافت ہوئے۔ عرب فاتحین افریقہ کے تاریک براعظم تک نہ جا سکے تھے لیکن یورپین پہلی دفعہ وسائل کی تلاش میں اس تاریک براعظم کے اندر تک گئے۔ خام مال یورپ منتقل کرنے کے لیے مختلف ملکوں کے مقامی باشندوں کا ایک وسیع انتظام کے ذریعے سیاسی، معاشی اور ثقافتی استحصال کیا۔ یہی انتظام آگے چل کر کلونیکل کلچر کہلایا کیوں کہ پوری دنیا پر راج کرنے اور صنعتی ترقی کے لیے محکوم اقوام کی دولت، سرمائے اور وسائل کی برطانیہ کو ضرورت تھی۔

نئے سرمایہ دارانہ ابھار کے ترجمان جان لاک (Jan Locke) اور ہیوم (Hume) جیسے فلاسفرز نے چرچ کے خلاف آواز بلند کی تو کلیسا کے ظلم واستبداد کے باوجود اہل حکمت جدید کے قافلے کو روکنا ممکن نہ رہا اور فرانس بیکن (Francis Becon 1561-1626) کے مادی فلسفہ نے نشاۃ الثانیہ کے زیر اثر نئے تجربی، استقرائی اور تجزیاتی منہاج کو اپناتے ہوئے فکر کے نئے ابواب رقم کیے[11] رینا ساں کی اہم پیداوار مغرب کا مشہور فرانسیسی فلسفی رینے ڈیکارٹ (Rene Descartes 1596-1650) تھا کیوں کہ اسی سے ایک جدید فکر نے جنم لیا اور اس کے بعد یورپ میں نئی اور مہماتی سوچ کا آغاز ہوا۔ یہاں تک کہ جس عورت نے نامہرباں صدیوں کے دوران سخت رہبانیت کی ذلت سہی تھی[12] اسے رینا ساں کی تصاویر میں بھی مضبوط بازوؤں والی عورت دکھایا گیا جیسے کہ مائیکل انجلو کی عورتوں کو طاقت ور ظاہر کیا گیا کیونکہ دوسرے علاقوں پر قبضہ کرنا اور اسے برقرار رکھنا طاقت ہی کے ذریعے ممکن تھا۔ یہی وہ دور ہے جب مشرق کے کچھ دانشوروں ابن رشد، ابن سینا اور ابن الہیثم نے بھی ابتدائی طور پر مغرب کو متاثر کیا۔ یورپ نے اس سے کچھ فوائد بھی حاصل کیے لیکن بعد میں خود اپنی محنت اور کوشش سے مغرب نے ان علوم کو وسعت دے کر سائنس اور طب کی شکل میں نمایاں کیا۔

نوآبادیاتی تمدن کی اصطلاح عموماً منفی رجحان کے طور پر استعمال ہوتی ہے جو مقامی لوگوں کی ثقافت پر دانستہ پالیسی، معاشی یا دفاعی تکنیک کی برتری سے غلبہ حاصل کرتی ہے جس میں بالخصوص حاکموں کی زبان کو دوسرے لوگوں پر مسلط کیا جاتا ہے۔ نوآبادیاتی تمدن کی محکوم اقوام تک منتقلی خالصتاً اختیارات، روایات اور فوجی طاقت کا مظہر ہوتی ہے۔ غالب ثقافت کے پہلو عام طور پر زبان کے ساتھ ہی منتقل ہو جاتے ہیں۔ اس طرح دو معاشروں قوموں اور ممالک کے درمیان سیاسی، اقتصادی، سماجی اور ذہنی لین دین کی بنیاد عدم مساوات، ایک طاقتور کا دوسرے کمزور فریق کے استحصال اور غلبے پر رکھی جاتی ہے۔ جس میں تمام فیصلے حاکم تنظیم کے اختیار میں ہوتے

ہیں۔درحقیقت نوآبادیاتی تمدن کی مغلوب معاشرت میں منتقلی کا مقصد مقامی لوگوں کی ثقافت کا استحصال کرنا ہوتا ہے۔طاہر کامران کے خیال میں:

''ہندوستان کی معاشرتی اقدار کوتو ہم پرستی، تلذذ اور غیر انسانی رسوم سے عبارت قرار دے کر مسترد کر دیا گیااوراس خیال کورواج دینے کی حتی المقدور کوشش کی گئی کہ مشرق کی غیر متمدن عوام کوتہذیب وتمدن سے آشنا کرنے کی ذمہ داری انگریزوں کوخدانے سونپی ہے۔''(۱۳)

جب ایک معاشرہ کسی اور مقتدر معاشرے کی گرفت میں آجائے تو مغلوب معاشرے کے تمام ادارے اپنا حقیقی کردار کھودتے ہیں۔ غاصب اپنی ضرورت کے مطابق نئے ادارے بناتے ہیں لیکن زیریں سطح پر خصوصاً مالیات میں سابق اداروں ہی کو ماتحت رکھ کر کام چلایا جاتا ہے۔ نئے مقتدراس مغلوب معاشرے کے لیے اپنی ضرورتوں کے تحت فیصلے کرتے ہیں۔ان میں سب سے بنیادی فیصلہ اپنے اعتماداور فتح کے نشے میں کیا جاتا ہے کہ ہم غاصب، مغلوب لوگوں سے برتر ہیں یوں مغلوب معاشرے کی ہر چیز اپنی سکہ رائج الوقت ہونے کی حیثیت کھو دیتی ہےلیکن ماتحت حیثیت میں ان کا محدود کردار بہرطور پر جاری رہتا ہے۔

نوآبادیاتی صورت حال میں تناؤ کی کیفیت ایک فطری پیداوار کے طور پر ہر جگہ موجود رہتی ہے کیونکہ سامراجی وژن بیک وقت دیسی لوگوں کی زندگی اور موت کوممکن بناتا ہے۔ (۱۴)مغلوب عوام دوگروہوں اورمعاون کار(Harodians)اورمزاحمت کار(Zealots) میں تقسیم ہوجاتے ہیں۔معاون کار غاصب کے غلبے کوتسلیم کرتے ہوئے اس کے ساتھ تعاون پرآمادہ ہوجاتے ہیں جب کہ مزاحمت کارایک حدتک تصادم کے راستے پر رہتے ہیں۔معاون کاروں کا تعاون غالب اور مغلوب کوایک دوسرے کے قریب لے آتا ہےاورمغلوب معاونین اپنے نئے سماجی کردار کوسمجھنے لگتے ہیں یوں مغلوب معاشرے کے ادارے اوران کے تحت زندگی گزارنے والے افراداورگروہ بھی اپنی ترجیحات نئے حاکموں کی خواہش پر بدلنے لگتے ہیں۔اب جونئی ثقافت پنپنے لگتی ہےاس میں ترجیحات قابضین کے مقاصداور منشاء کےتحت متعین ہوتی ہیں۔تمام تر سماجی فیصلے نوآبادیاتی تمدن کے اختیار میں چلے جاتے ہیں۔جس میں غالب ثقافت کا احساس برتری لازمی طور پر موجود ہوتا ہے جومقبوضہ لوگوں کی ثقافت کو بہرصورت اپنے تمدن سے کم تر سمجھتا ہے۔

''انگریزوں نے سفرورہائش کے بندوبست وغیرہ بھی ہندوستانی لوگوں سے فاصلے پرکررکھے تھے مثلاً گاندھی جی کے بیٹے کوایک یورپین ریسٹورنٹ میں کھانے سے منع کیا گیا۔نہروکوفسٹ کلاس ٹرین کے ڈبے سے باہر نکالا گیا کیوں کہ یہ برطانوی اہلکاروں کے لیے خاص تھے۔''(۱۵)

نو آبادکاروں اور حملہ مقتدر قوتوں کی ثقافت کا پھیلاؤ ناگزیر ہوتا ہے اس لیے کہ ثقافت اور سامراجیت کے درمیان روابط خود کو منوا لیتے ہیں۔ (۱۶) اپنی ثقافت پر کوئی ہزار کار بند رہے لیکن انگریز یا ان کے ملازمین خصوصاً بیورو کریسی کے لیے نشست و برخاست کا انتظام مغربی طرز پر کرسیوں میزوں کے ساتھ کرنا پڑتا ہے۔ برتن انہی کے استعمال کرنے پڑتے ہیں۔ کھانے بھی انہی کی خواہش کے مطابق پکتے ہیں یوں سامراجی ثقافت بڑے شہروں سے چھوٹے شہروں، قصبوں اور دیہاتوں کی طرف منتقل ہونے لگتی ہے۔ نئے کھانے، نئے برتن، نئے طرح کی نشست و برخاست کا رواج ہونے لگتا ہے۔ ثقافتی ترجیحات کی درجہ بندی میں نو آبادیاتی عنصر ہر سطح پر غالب ہونے اور دکھائی دینے لگتا ہے لیکن ترجیحات کا معاملہ مکمل یا فیصلہ کن نہیں ہوتا۔ ثقافت بہت وسیع اور گہرے معانی رکھنے والا تصور ہے جو کسی معاشرے کے تضادات کو ایک ہی ماحول میں ساتھ لے کر چلتا ہے۔ حاکموں سے دور دراز کے لوگ اپنی ترجیحات اور ثقافتی رویوں پر قائم رہتے ہیں۔ جو لوگ جتنے بڑے شہروں خصوصاً دارالحکومت کے قریب ہوتے جائیں گے ان پر حاکموں کی ثقافت کے مظاہر اتنے ہی زیادہ واضح اور کثرت سے نظر آنے لگتے ہیں۔ جب دربار اور محلات تک بات پہنچتی ہے تو مغلوب ثقافت کا کوئی شائبہ تک بھی نئے ماحول میں نظر نہیں آتا۔ دربار اور دور دراز کے علاقوں کے درمیان مقامی اور غالب ثقافتوں کا آمیزہ بہت متنوع شرحوں میں تقسیم نظر آتا ہے۔ بقول ناصر عباس نیر:

> ''نو آبادکار محض اس تقسیم کے ذریعے اپنے اختیار کا مظاہرہ ہی نہیں کرتا، اس تقسیم کے نتیجے میں اپنے اختیار کو بڑھاتا بھی ہے۔ یہ تقسیم طبعی اور ذہنی، بہ یک وقت ہوتی ہے نو آبادکار اپنی اقامت گاہوں، چھاؤنیوں، دفاتر کو مقامی باشندوں سے الگ رکھتا ہے، اور مقامیوں کو ان کے قریب پھٹکنے کی سختی سے ممانعت ہوتی ہے۔ ''کتوں اور ہندوستانیوں کا داخلہ ممنوع ہے'' کی تختی جگہ جگہ آویزاں ہوتی ہے۔'' (۱۷)

غالب حکمران اپنا پورا طرز زندگی نئے معاشرے میں پھیلا دیتے ہیں لیکن اس طرز معاشرت کی تمام بالا دستی کے باوجود ان کی ثقافت کی جڑیں زمین میں نہیں ہوتی اور جس ثقافت کی جڑیں نہیں ہوتی اس کے لیے خالص ترقی حصول ممکن نہیں رہتا یوں ایک پیوندی ثقافت نمو پذیر ہونے لگتی ہے جو توانائی تو مقامی زمین سے حاصل کرتی ہے لیکن اس کی اصلیت اور شناخت اپنی واضح شکل کھو دیتی ہے۔ نو آبادیاتی تمدن مقامی لوگوں کی اس غیر واضح اور بے رنگ ثقافت کا ہی خواہش مند ہوتا ہے۔ اس طرح لوگوں سے اپنی ثقافت بھی چھن جاتی ہے اور نو آبادیاتی فکر اسے مکمل طور پر اپنی تقلید کی اجازت بھی نہیں دیتی تاکہ مثالی ترقی کا خواب دیکھنا بھی مقامی لوگوں کی قسمت میں نہ ہو۔ تاریخ گواہ ہے کہ نو آبادیاتی نظام کے زیر سایہ علم حاصل کرنے کے بعد تعلیم یافتہ ہندوستانی کا ذہن انگریزی فکر اور

تخیل کی سطح پر تیرتا رہا اور اس سے محض خود فریبی، بے رنگ، بے کیف اور بے رس خود پرستی کے سوا کچھ حاصل نہ ہوا۔"(۱۸)

یوں ہم کہہ سکتے ہیں کہ نو آبادکاروں اور مقامی باشندوں کے مابین سیاسی، سماجی، معاشی، معاشرتی اور علمی و فنونی سطح کے وہ تمام رجحانات ومیلانات جو ایک نئے اور کشمکش کے حامل سامراجی مفادات کا تحفظ کرنے والے سماجی ڈھانچے کو جنم دے، نو آبادیاتی تمدن کہلائے گا۔ ہندوستان میں نو آبادیاتی تمدن کی سرایت لمبے عرصے میں اور مختلف مراحل میں ہوئی۔ یورپی لوگوں نے ہندوستان کی ثقافت کو اس وقت فضول اور کمزور قرار دیا جب ان کے عسکری طریقوں نے ہندوستان میں عسکریت کو شکست دینے کا عمل شروع کیا۔ یہاں نو آبادیات نے ایک نئی سر زمین تلاش کر لی تھی پھر بطور تاجر وہ بالادست تھے۔ کیا چیز ہندوستان آئے گی اور کیا نہیں، یہ امور باقاعدہ فیصلوں سے طے ہونے لگے۔ ہندوستان سے کپاس برطانیہ جاتی تو کپڑا بن جاتی پھر وہی کپاس کپڑے کی شکل میں اپنی نئی قیمت کے ساتھ ہندوستان کا رخ کرتی۔ ایسے حالات میں افلاس ہندوستانیوں کا مقدر بننے لگا اور ہندوستانی سرمایہ انگریز کی قسمت چمکانے کے لیے برطانیہ چلا گیا۔

ان تمام واقعات اور پالیسیوں کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ کہنا مشکل نہیں کہ نو آبادیاتی نظام قابض اقوام کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ مقامی لوگوں کا معاشی استحصال کریں مگر یہ اس صورت میں ممکن نہ تھا جب تک مقامی ثقافت پورے طریقے سے موجود رہے۔ نو آبادکاروں نے سماجی ڈھانچے کو بھی ضرب لگائی جس نے مقامی لوگوں کو تذبذب کا شکار کر دیا۔ یوں مقامی لوگ یورپی غاصبوں کا کلچر اپنا نہ سکے اور اپنی ثقافت کو محفوظ رکھنے میں ناکامیاب رہے۔ جس کا نتیجہ مغلوب اقوام کے معاشی اور سماجی ڈھانچے کی تباہی کی صورت میں نکلا اور غالب اقوام استحصال کے ذریعے اپنے مقاصد پورا کرنے میں کامیاب ٹھہرے۔

حوالہ جات

۱- طاہر کامران، کولونیل ازم: نظریہ اور برصغیر پر اس کا اطلاق''، مشمولہ: تاریخ، شمارہ ۲۲، جولائی ۲۰۰۴ء، فکشن ہاؤس، لاہور، ص ۳۲

2- The Encyclopedia Emericana, International Edition,P.88

۳- کولونیل ازم: نظریہ اور برصغیر پر اس کا اطلاق، مشمولہ: تاریخ، ص ۳۲

4- Penguin Dictionary of Literary Terms.P.34

۵- سعید ایڈورڈ، ''ثقافت اور سامراج'' مترجم: یاسر جواد، ۲۰۱۰ء، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ص ۲۰

6- The New International Webster's Comprehensive Dictionary of the English Language,2006, (Encyclopedia Edition)Vol.1 Naples, Trident reference Publishing.

7- Oxford Advanced Learner's Dictionary,2004(7th Edition). London, Oxford University Press.

۸- مرزا اشفاق سلیم، ''فلسفہ تاریخ'' ''نوآبادیات اور جمہوریت''' سانجھ، لاہور ۲۰۱۱ء، ص ۱۱۹

9- The 21st Century webster International Encyelopedia,2003

۱۰- ول ڈیورانٹ، ''یورپ کی بیدار''، مترجم: یاسر جواد، تخلیقات، لاہور، ۲۰۰۶ء، ص ۱۰۰۰

۱۱- مرزا اشفاق سلیم، ''فلسفہ کیا ہے؟، فکشن ہاؤس لاہور، ۲۰۰۹ء، ص ۶۰

۱۲- ول ڈیورانٹ، ''یورپ کی بیدار''، مترجم: یاسر جواد، تخلیقات، لاہور، ۲۰۰۶ء، ص ۱۰۰۴

۱۳- طاہر کامران، کولونیل ازم: نظریہ اور برصغیر پر اس کا اطلاق''، ص ۴۲

۱۴- سعید ایڈورڈ، ''ثقافت اور سامراج''، مترجم: یاسر جواد، ص ۱۳۶

15- Ahmad , Akbar S. Discovering Islam 1988, Lahore Vanguard book, P.117,118

۱۶- سعید ایڈورڈ، ''ثقافت اور سامراج''، مترجم: یاسر جواد، ص ۲۰

۱۷- نیر، ناصر عباس، ڈاکٹر ''لسانیات اور تنقید''، پورب اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۰۹ء، ص ۴۴

۱۸- ساجد امجد، پروفیسر، ڈاکٹر، ''اردو شاعری پر برصغیر کے تہذیب اثرات''، الوقار پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۸۵

مآخذ: ''جرنل آف ریسرچ (اردو)'' شمارہ ۳۱، جون ۲۰۱۷ء

باب دوم

تاریخ

فصل اول

نوآبادیاتی نظام: بین الاقوامی منظرنامہ
(آغاز تا حال۔ایک جائزہ)

ڈاکٹر محمد آصف

یورپ کا نوآبادیاتی نظام جس کا آغاز سولھویں صدی میں ہوا تھا۔صنعتی انقلاب کے بعد بڑی تیزی سے ایشیا، افریقہ اور آسٹریلیا کے ممالک میں پھیلتا چلا گیا۔ یہاں تک کہ جنگ عظیم سے قبل تک ''عالم مسیحیت چابک'' (ترکی) ''یورپ کا مرد بیمار بن چکا تھا[1] جنگ عظیم اول کے خاتمے پر برطانیہ، فرانس اور اٹلی نے جمہوریہ ترکی کے سوا عثمانی سلطنت کے بقیہ علاقوں پر بالواسطہ یا بلاواسطہ اقتدار قائم کرلیا، یہاں تک کہ صرف چار مسلم ممالک ترکی، سعودی عرب، ایران اور افغانستان مغرب کے نوآبادیاتی نظام اور مغربی اقتدار سے محفوظ رہے۔[2]

ساتویں صدی عیسوی کے آغاز سے آٹھویں صدی کے وسط تک جو عرب اسلامی لہر اٹھی اس نے آگے چل کر شکل بدل کے تقریباً ایک ہزار سال تک یعنی سپین میں مسلمانوں کے آمد سے لے کر ترکوں کی جانب سے ویانا کے دوسرے محاصرے (۱۶۸۳ء) تک یورپ کو خوفزدہ رکھا۔تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ اسلام کی بنیادوں میں زوال و اضمحلال کے آثار تیرھویں صدی یعنی سقوط بغداد (۱۲۵۶ء) کے بعد ہی سے پیدا ہونے شروع ہو گئے تھے، بالکل اسی طرح یورپ میں نشاۃ الثانیہ سولھوں صدی میں وجود میں آئی تاہم اس سے قبل ہی انہی صدیوں میں یورپ میں روشنی کی کرنیں آنی شروع ہو گئی تھیں۔چنانچہ زوال بغداد کے بعد مسلمانوں میں سائنسی وعلمی ترقی کا جذبہ ماند پڑنا شروع ہوا۔علمی تحقیق اور آزادی فکر ونظر مفقود ہوتی چلی گئی۔انہی صدیوں میں بالخصوص سولھویں صدی میں یورپ میں احیاء العلوم اور اصلاح مذہب تحریکیں برپا ہوئیں۔صدیوں کے تاریکی کے بعد سویا ہوا یورپ بیدار ہوا۔نشاۃ الثانیہ، خرد افروزی، معاشی اور معاشرتی ترقی کی بنیادیں استوار ہوئیں۔آزادی فکر ونظر کی کشتی نازک رواں ہوئی۔سائنسی وعلمی تحقیق کی بدولت اٹھارویں صدی میں یورپ میں صنعتی انقلاب نے جنم لیا۔اسی احیائے علوم کی بدولت سائنس اور فلسفے کی نئی بنیادیں استوار ہوئیں۔اسی آزادی فکر ونظر کے تقاضوں کے صنعتی انقلاب کی بدولت صنعتی تمدن نے جنم لیا۔

فرسودہ عقائد معاشرت و مذہب اور پرانی سیاست گری خوار ہوئی۔ پرانی اقدار پرانا طرز فکر سرنگوں ہوا اور

جدید صنعتی ترقی یافتہ مغربی تہذیب وتمدن نے جنم لیا۔ اسی صنعتی انقلاب اور نئی طرز معیشت کی بدولت نوآبادیاتی نظام کی تشکیل ہونا شروع ہوئی۔ ادھر مشرق میں روح اسلام، مطلق العنان ملوکیت اور تنگ نظر ملائیت کے جس بے جا میں گرفتار ہو کر رہ گئی۔ علم وتحقیق کا ذوق ماند پڑا تو اجتہاد کے دروازے بند ہو گئے۔ علمی وسیاسی تنزل نے قنوطیت اور جبریت پر مبنی طرز فکر کے ذریعے تحقیق وتجسس کا خاتمہ کر کے رکھ دیا۔ اسی زمانے میں مغربی جہاز ران دور دراز خطوں کے پر خطر سفر پر روانہ ہوئے اور اپنے ہم وطنوں کے سامنے ''مشرق بعید'' اور ''نئی دنیا'' کے دروازوں کو کھول دیا۔ صنعتی انقلاب آیا تو مغرب میں صنعت وتجارت کو بے پناہ ترقی ہوئی۔ اشیاء کی کھپت کے لیے منڈیوں کی ضرورت پیش آئی چنانچہ ایشیا، افریقہ، آسٹریلیا ارلاطینی امریکہ کے خطوں میں نوساختہ اشیا کی کھپت کے لیے نئی منڈیوں اور نوآبادیوں کی تلاش شروع ہوئی۔ رفتہ رفتہ ان ممالک پر اہل یورپ کا تجارتی، حاکمانہ، عسکری اور سیاسی تسلط قائم ہوتا گیا۔ اس دوران میں مشرقی اقوام بالخصوص مسلمانوں کا حصہ یہ تھا کہ وہ بدلتی ہوئی دنیا سے آنکھیں بند کر کے اپنے ہزار سالہ نشہ عروج میں مست رہے۔ بالخصوص مسلمانوں کی حالت بہت خوار وزبوں تھی۔ وہ ''قدیم تہذیب کا خستہ لبادہ اوڑھے'' نہایت سکون سے بیٹھے رہے۔ مغربی اقوام اپنے کام میں مشغول رہیں۔ اس کے نتیجے میں دفعتاً مغربی صنعتی تمدن کا سیلاب اٹھا اور ایک صدی کے اندر اندر اپنے اقتدار کے شکنجوں میں ساری دنیا کو جکڑ لیا۔ ان کو (مسلمانوں کو) احساس ہی نہ ہوا کہ وہ مغربی قوموں کے سیاسی ومعاشی اقتدار اور استبداد سے مغلوب ہو چکے ہیں۔ وہ اپنے باہمی نفاق، جہالت، تنگ نظری، قدامت اور ''خبط عظمت'' کی وجہ سے مغرب کے صنعتی انقلاب اور بڑھتے ہوئے طوفان کی ماہیت کو سمجھ ہی نہ سکے نہ اس کا مقابلہ کر سکے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اکثر مسلم ممالک جو آزاد وخود مختار تھے وہ اب سیاسی ومعاشی طور پر مغرب کی کالونیوں میں بدل گئے۔

اٹھارویں صدی کے نصف آخر اور انیسویں صدی کے نصف اوائل میں مسلم نوآبادیوں میں اپنی شناخت، اپنے حقوق اور اپنی زندگی کے آثار پیدا ہونے لگے اور جا بجا مختلف تحریکیں سر اٹھانے لگیں۔ ان تحریکوں کی بدولت جدید احیائے اسلام کا عمل ظہور پذیر ہوا۔ اس امر کی طرف اشارہ ضروری ہے کہ عالم اسلام کا بحران بیرونی قوتوں کا نتیجہ نہیں تھا بلکہ اس کے اسباب داخلی تھے۔ اقبال کے نزدیک وہابی تحریک جو اگرچہ عقائد میں شدید اور قدامت پسند تھی جدید اسلام میں زندگی کی پہلی دھڑکن تھی۔ سرسید (ہندوستان میں)، افغانی (افغانستان اور دیگر اسلامی ممالک میں)، مفتی عالم جان (روس میں) اس تحریک سے متاثر تھے۔ ان عظیم شخصیات نے یہ جان لیا تھا کہ تین بڑی قوتیں عالم اسلام پر حکمران ہیں۔ انہوں نے اپنی تمام توانائی ان قوتوں کے خلاف برپا کرانے میں مرکوز کر دی۔

(۱) ملائیت (۲) تصوف (۳) ملوکیت

یہ لوگ اور ان کے سینکڑوں پیروکار مغرب زدہ مسلمان نہیں تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جنہوں ... مکتب قدیم کے

ملاؤں کے سامنے زانوئے تلمذ طے کیا تھا۔ البتہ مغرب کے جدید خیالات سے یہ لوگ متاثر ضرور تھے۔ ان عظیم رہنماؤں نے مسلمانوں کی پستی کا علاج جدید تعلیم کو قرار دیا اور اسلام کی تازہ تعبیر کی ضرورت محسوس کی (۳) یہ تحریکیں مسلمانوں کی سیاسی، اخلاقی، دینی، معاشی زوال سے باعث ابھری تھیں چنانچہ ان کا مقصد بھی ان تمام خرابیوں کی بیخ کنی تھا جو مسلمانوں کے زوال کا سبب تھیں۔ اگر چہ یہ تحریکیں مسلم ممالک کے اندرونی اور داخلی حالات کی پیداوار تھیں تاہم آگے چل کر رفتہ رفتہ ان میں بیرونی مغربی استعمار کے خلاف جدوجہد کا عنصر بھی شامل ہوگیا۔ چنانچہ ان تحریکیوں کا ایک زاویہ اصلاحی تھا تو دوسرا سیاسی۔ دنیا بھر کے مسلمانوں کو ان تحریکوں نے متاثر کیا۔ اگر چہ تحریکیں دنیائے اسلام کے مختلف خطوں میں ابھریں اس لیے ان تحریکوں کا ایک دوسرے سے واضح تعلق تو نہ تھا اور ان تحریکوں کے محرکین و مصلحین نے اپنے اپنے علاقوں کی مخصوص سیاسی، سماجی، معاشی، نفسیاتی اور ذہنی فضا کے مطابق طریق کار اختیار کیا۔ اس داخلی اعتبار سے یہ تحریکیں ایک دوسرے سے مختلف تھیں لیکن چونکہ یہ تحریکیں مجموعی طور پر مسلمانوں کے دینی اخلاقی اور سیاسی تنزل کے ردعمل میں روپذیر ہوئی تھیں اس لیے دنیائے اسلام کے مختلف حصوں میں مشابہہ صورت حال کے سبب جہاں کہیں بھی یہ تحریکیں قومیت اسلام کے جذبے کے تحت ابھریں اور اسی جذبے کے تحت ان کا نصب العین اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف از سر نو رجوع، ملوکیت، ملائیت اور خانقاہیت کے سبب پیدا ہونے والی مطلق العنانیت، علما کی موقع پرستی، صوفیا کی ریاکاری اور عوام الناس میں پیدا ہونے والی ضعیف الاعتقادی اور توہم پرستی دوسرے لفظوں میں بحیثیت مجموعی مسلمانوں کے داخلی انحطاط، غیر مسلم حاکموں کے استعمار و استبداد یا روس اور یورپ کی نوآبادیاتی قوتوں کے ظلم و استعمار کے خلاف شدید احتجاج تھا۔ جیسا کہ سید احمد شہید بریلوی نے ہندوستان میں، محمد السنوسی نے شمالی افریقہ میں برطانوی استعمار کے خلاف احتجاج کیا اور برصغیر میں آگے چل کر تحریک مجاہدین ہی نے برطانوی استعمار کے خلاف تحریک آزادی کی شکل اختیار کر لی۔ چنانچہ عہد حاضر میں احیائے اسلام کا ظہور اٹھارویں صدی کے وسط میں ابن الوہاب (۱۷۰۳ء۔ ۱۷۸۷ء) کی اصلاحی تحریک سے ہوا جو عثمانی سلطنت و ملوکیت کی وجہ سے پیدا ہونے والے مسلمانوں کے اخلاقی اور سیاسی زوال کے ردعمل میں ابھری تھی۔ اس تحریک کے زیر اثر دنیائے اسلام کے مختلف خطوں میں مشابہت کے سبب تیزی سے ایسی تحریکیں وجود میں آتی چلی گئیں۔ یہ تحریکیں بالواسطہ یا بلاواسطہ طور پر اس تحریک سے متاثر تھیں۔ مثلاً ایران میں مرزا محمد علی باب، الجیریا میں محمد بن علی سنوسی، روس میں مفتی عالم جان، ترکی میں مدحت پاشا اور فواد پاشا، تیونس میں خیر الدین پاشا، مصر میں جمال الدین افغانی اور اخوان المسلمون، ہندوستان میں ولی اللہی تحریک اور پھر علی گڑھ تحریک وغیرہ۔

اسلام اور مغرب کا باہمی تعارف بہت قریب سے صحیح معنوں میں اس وقت ہوا جب امپیریلزم کے دور میں

انیسویں صدی میں مغرب نے سیاسی اور اقتصادی مفادات کی خاطر اپنا آہنی اور مضبوط ہاتھ مشرق کی طرف بڑھایا۔ چنانچہ اسلام کا جدید احیاء اگرچہ وہابی تحریک کے ہاتھوں وجود میں آیا لیکن مغرب سے براہِ راست تعلق کے باعث نئے نظریات مثلاً نیشنلزم، لبرل ازم، سیکولر ازم، انفرادیت پسندی، جمہوریت، دستور پسندی، وسیع النظری اور روشن خیالی کے تصورات دنیائے اسلام میں در آئے جن کی بدولت دو ایک نسلوں کے بعد مسلمانوں میں لبرل ازم یا روشن خیالی کی تحریکیں وجود میں آئیں اور کچھ ایسے مصلحین پیدا ہو گئے جنھوں نے جدید نظریات کی مخالفت کی بجائے انہیں اسلامی رنگ دینا شروع کر دیا اور اسلام کی تطبیق جدید اصولوں پر کی جانے لگی۔ مثلاً ہندوستان میں سرسید، مصر میں جمال الدین افغانی اور محمد عبدہ، وسط ایشیا میں مفتی عالم جان اور ترکی میں مدحت پاشا۔ اس طرح مسلمانوں میں مغرب کے زیر اثر جدیدیت اور قدامت پسندی سے وابستہ دو گروہ وجود میں آئے اور مسلمانوں میں قدامت اور جدیدیت کی کشمکش شروع ہوئی لیکن جہاں تک نوآبادیاتی طاقتوں کے خلاف جدوجہد کا تعلق ہے تو دونوں گروہوں نے اپنے اپنے انداز میں میں اسلام کے دینی و علاقائی دفاع میں مغرب اور روس کی نوآبادیاتی طاقتوں کے بیرونی استعمار کے خلاف علمی و عملی جدوجہد میں حصہ لیا۔ بہر حال مغرب کے زیر اثر جدید تہذیب و تمدن کے پھیلاؤ نے مسلمانوں میں قدیم اور جدید افکار کے درمیان سخت کشمکش پیدا کر دی۔ قدیم و جدید کی یہ کشمکش مسلم ممالک کے لیے اس وقت بھی سب سے اہم اور مرکزی مسئلہ ہے۔ تاہم ماضی کی طرح آج بھی اس نئے نوآبادیاتی دور میں دونوں گروہ نئی استعماری طاقتوں کے خلاف احتجاج اور جدوجہد میں اپنے اپنے نئے انداز میں حصہ لے رہے ہیں۔ بہرحال جدید دنیائے اسلام میں مغربی نوآبادیاتی طاقتوں کے خلاف شدید احتجاج کی لہر پیدا کرنے اور اس کے ساتھ ساتھ جدید دنیائے اسلام مین موجود قدیم اور جدید کے مخالفانہ رجحانات کے درمیان مصالحت کروانے میں عموماً جمال الدین افغانی اور ان کے بعد اقبال کا نام لیا جاتا ہے جنھوں نے عالمی سطح پر جدید دنیا اسلام کو مغربی نوآبادیاتی نظام سے نجات دلانے کی کوششیں کیں اور یہ نہ صرف خود اپنے گردوپیش کی تحریکوں سے متاثر ہوئے بلکہ متاثر بھی کیا، اس طرح جدید دنیائے اسلام کا باقاعدہ آغاز امپیریلزم کے دور میں انیسویں صدی میں مغربی استعمار سے آویزش اور آمیزش کے سبب ہوا۔ (۴)

اسلام اور مغرب کا آمنا سامنا سب سے پہلے باقاعدہ طور پر صلیبی جنگوں میں ہوا تھا لیکن جیسا کہ مندرجہ بالا سطور میں ذکر ہوا کہ اسلام او مغرب کا باہمی تعارف بہت قریب سے صحیح معنوں میں اس وقت ہوا جب امپیریلزم کے دور میں انیسویں صدی میں مغرب نے سیاسی اور اقتادی مفادات کی خاطر اپنا آہنی اور مضبوط ہاتھ مشرق کی طرف بڑھایا۔ ایشیا کو مہذب بنانے کے لیے جس مشن کو سرمایہ دارانہ نظام کے طور پر پیش کیا گیا وہ انسان دوستی کے روپ میں ایک دیو استبداد تھا جو نیلم پری بن کر جمہوری قبا میں پائے کوب تھا۔ اس امپیریلزم کی سرپرستی میں صنعتی

انقلاب کی کوکھ سے جس سرمایہ دارانہ نظام نے جنم لیا اس کا چہرہ روشن اور اندرون چنگیز سے تاریک تر مغرب کے ساتھ اس سامراجی رابطے کے نتیجے میں تاریخی شعور نیشنلزم اور تہذیب عظمت پر فخر و ناز کے جذبے کے تحت نوآبادیاتی نظام کے خلاف ایشیا میں مزاحمت شروع ہوئی۔ چنانچہ مغربی استعماریت کی پسپائی ۱۹۲۰ء اور ۱۹۳۰ء کی دہائیوں میں آہستہ آہستہ شروع ہوئی اور جنگ عظیم دوم کے بعد تیز ہوگئی۔ سویت یونین کے خاتمے کے نتیجے میں مزید مسلمان معاشرے آزاد ہوئے۔ (۵)

بظاہر ایسا لگتا تھا کہ دوسری جنگ عظیم کے بعد یورپی نو آبادیاتی نظام ختم ہوگیا۔ ایشیا یورپی تسلط سے آزاد ہوگیا۔ لیکن در حقیقت دوسری جنگ عظیم کے بعد امریکہ کا اثر و رسوخ ابھرنا شروع ہوا، امریکہ کی زیر سرپرستی ایک نیا بین الاقوامی معاشی نظام تشکیل دیا گیا۔ نو آبادیات کو آزاد کرنا، ان کی منڈیوں پر قبضہ کرنا اور وہاں سے خام مال حاصل کرنا اس نظام کے اہم اجزاء تھے۔ اس لیے دوسری جنگ عظیم کے ختم ہوتے ہیں اتحادیوں نے امریکہ کی سربراہی میں اس بین الاقوامی معاشی نظام کو تسلیم کیا اس کے نتیجے میں ورلڈ بینک اور آئی ایم ایف جیسے اداروں کی تشکیل ہوئی۔ چند سالوں کے اندر اندر آزاد دنیا کی معیشت کے گرد سیاسی و فوجی حصار باندھا گیا۔ کمیونزم کے خلاف سرد جنگ شروع ہوئی۔ سرد جنگ کے خاتمے کے بعد امریکہ یک قطبی طاقت بن کر سامنے آگیا۔ جس کا اتحادی یورپ تھا۔ اس طرح یہ نیا امپیریلزم یا نیا نو آبادیاتی نظام وجود میں آیا۔ جس کا اتحادی یورپ تھا۔ جس کی جڑیں یورپی نو آبادیاتی نظام ہی میں پیوست تھیں۔ یورپی امپیریلزم کی طرح امریکی امپیریلزم کا مقصد بھی بظاہر غیر مہذب کو مہذب اور ترقی یافتہ بنانا تھا۔ لیکن حقیقت میں آزاد نو آبادیات کے ذریعے ذرائع پیداوار کو کنٹرول کرنا اور ان کو اپنی ترقی میں استعمال کرنا اس کا حقیقی مقصود تھا۔ اس طرح افریقہ اور ایشیا میں امریکی امپریلزم ذرائع ابلاغ اور بین الاقوامی اداروں کے ذریعے مسلط کیا گیا ہے اور ان اداروں کو تیسری دنیا کے غیر مستحکم ملکوں میں سرمایہ کاری کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ امریکہ، مغربی ممالک اور عالمی ادارے تیسری دنیا کے غیر مستحکم ممالک کو قرضے دے کر ان کو محکوم بناتے ہیں اور اپنی مرضی سے ان پر حکومت چلاتے ہیں۔ جہاں امریکہ ان ڈائریکٹ طریقوں میں ناکام ہوجاتا ہے وہاں براہ راست مداخلت کر کے اپنے مفادات کا تحفظ کرتا ہے۔ ۱۹۴۵ء میں امریکہ نے یونان، کوریا، ویت نام، لبنان، گرینڈا اور ال، سلواڈور میں مداخلت کی۔ اس کے علاوہ جب بھی ضرورت پڑی تو اس نے یونان، ترکی، گوئٹے مالا، جنوبی ویت نام، کمبوڈیا جنوبی کوریا، لبنان، چلی، گھانا، زائرے، مالے اور پاکستان وغیرہ کی حکومتوں کو بدلا۔ (۶) یہ وہی مشن ہے جس کا بیڑا یورپی نو آبادیاتی نظام نے اٹھایا تھا لیکن اس کا اندروں کتنا تاریک تر ہے اس کا اندازہ افغانستان و عراق عوام الناس کی تباہی و بربادی اور پسماندہ ممالک کی پسماندگی سے ہوتا ہے۔ اس طرح یہ نیا نو آبادیاتی وہی سازِ کہن ہے جس کے پردوں میں نوائے قیصری کے سوا کچھ نہیں۔

جس طرح براہ راست نوآبادیاتی دور میں اس کے خلاف ردعمل کی تحریکیں ابھری تھیں اسی طرح عہد جدید میں بھی مغرب کے اس نئے بالواسطہ استعمار اور ظلم واستبداد کے مقابلے میں ایشیا وافریقہ میں بیداری کی لہر چلتی رہی ہے۔ ایشیائیوں نے زیادہ سے زیادہ اپنا معاشی اثبات کرنا شروع کردیا ہے۔ ملائشیا، چین اور جاپان بالخصوص اس کی نمایاں مثالیں ہیں۔ اس کے علاوہ مغربی تہذیب اور مغربی نوآبادیاتی نظام کے مقابلے میں اسلام پسندی کی تحریکیں بھی موجود ہیں ہنٹنگٹن کے بقول:

''ایک وسیع علمی، ثقافتی، معاشرتی اور سیاسی تحریک ہے جو پورے عالمِ اسلام میں پھیلی ہوئی ہے۔''(۷)

اس میں جدیدیت کو قبول کرنا، مغربی ثقافت کو رد کرنا اور جدید زندگی میں رہنمائی کے لیے اسلام سے ازسرنو وابستگی شامل ہے۔ گویا یہ تحریکیں جدید انداز میں براہ راست نوآبادیاتی دور کی تحاریک مزاحمت کا تسلسل ہیں۔ یہ تحریکیں مصر، انڈونیشیا، افغانستان، پاکستان، الجزائر، ترکی، سعودی عرب، مراکش، لیبیا، شام، تیونس، عراق، یمن، سوڈان وغیرہ وغیرہ تمام عالم اسلام میں موجود ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ ایشیا کے دیگر ممالک بھی اپنی ثقافت اور معاشی اثبات پر زور دے رہے ہیں۔ ترقی اور اثبات کا یہ عمل ہانگ کانگ، تائیوان، جنوبی کوریا اور سنگاپور وغیرہ اس کے علاوہ چین ملائشیا، تھائی لینڈ انڈونیشیا، پاکستان، ویت نام، جاپان وغیرہ میں موجود ہے(۸) لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ جس طرح نوآبادیاتی نظام نے ایک نئی شکل اختیار کی ہے اسی طرح نوآبادیاتی نظام کے خلاف مزاحمت نے بھی ایک نیا انداز اختیار کیا ہے۔ بحیثیت مجموعی اب جدیدیت کو قبول کر کے اور مغربی ثقافت کو رد کر کے اس کے خلاف مزاحمت کا اظہار کیا جاتا ہے اور یقیناً اس کے ڈانڈے بھی ماضی کی تحریکوں سے جا ملتے ہیں۔ ان مزاحمتی تحریکوں کے پس منظر میں انقلابِ اسلامی ایران، افغان روس جنگ اور خلیج کی جنگ کا تذکرہ ناگزیر ہے۔ ۱۹۷۹ء میں انقلاب اسلامی ایران نے عالمی سیاست کے منظرنامے کو یکسر منقلب کر دیا۔ مغرب کی مادیت کے مقابلے میں یہ انقلاب اسلامی نظام اور روحانیت کا علمبردار تھا۔ کئی مسلم ممالک اور اسلام پسند تنظیموں نے امریکی ویورپی سامراج کو شکست دینے انقلاب اسلامی کو برپا کرنے کے لیے ایران کی مالی اور عسکری مدد کی۔ نہ صرف ایران میں بلکہ اسلامی تہذیب سے وابستہ کوئی مسلم ممالک میں مغربی استعمار کے خلاف اتحاد وتعاون کو فروغ حاصل ہوا۔ امام خمینی اور قذافی نے باقاعدہ طور پر مغرب اور امریکہ کے خلاف جہاد کا اعلان کیا۔(۹) اللہ کی وحدانیت اور اس کی بندگی پھر اس وحدانیت اور بندگی کے حوالے سے انسانوں کی آزادی کی بشارت، پھر اللہ کی وحدانیت کے حوالے سے انسانیت کی وحدانیت پھر انسانیت کی وحدانیت کے حوالے سے انسانوں کے درمیان عدل ومساوات ''انقلاب اسلامی کی فکری بنیادیں یہی ہیں جو مظلوم اور محروم اقوام، مستضعفین کو استعمار کی طاقتوں

اور مستکبرین کے خلاف مقاومت اور مبارزت کا حوصلہ عطا کرتی ہیں۔ مغرب کے استعماری نظام کے لیے انقلاب اسلامی کی یہی فکری اساس اصل خطرہ تھی جس نے تمام دنیا میں بیداری کی ایک نئی لہر پیدا کر دی۔ (۱۰)

افغان سوویت یونین جنگ ۱۹۷۹ء سے ۱۹۸۹ء تک لڑی گئی اس جنگ میں سوویت یونین کو جن عوامل نے شکست سے دوچار کیا وہ امریکی ٹیکنالوجی، سعودی عرب کی دولت، مسلم آبادیات اور جوش و جذبہ تھے چنانچہ امریکی ڈالر اور میزائل اس کے ساتھ ساتھ عالم اسلام کی اجتماعی کوششوں نے روس کو شکست دی۔ اہل مغرب کی نگاہ میں بالعموم اور امریکہ کی نگاہ میں بالخصوص افغانستان کی سرد جنگ فیصلہ کن تھی جبکہ مسلمانوں نے یہ جنگ جہاد کی حیثیت سے لڑی۔ چنانچہ فتح حاصل کرنے کے لیے مسلمانوں کو مجاہدین کا نام دیا گیا اور اشتراکی روس کو الحاد اور دہریت کا۔ مغرب کی طرف سے الحاد کو مٹانے کے لیے مجاہدین کو سپورٹ کیا گیا۔ کیونکہ امریکہ کے لیے یک قطبی طاقت بننے کے لیے ضروری تھا کہ افغانی فتح یاب ہوں۔ چنانچہ الحاد اور مجاہدین کے ذریعے امریکہ کی سوویت یونین کے خلاف اس پراکسی وار میں پورے عالم اسلام کے جوش و جذبے کو ابھارا گیا۔ اس طرح مسلمان جسے ''اسلام'' کی فتح سمجھتے ہیں مغرب اسے ''آزاد دنیا'' کی فتح سمجھتا ہے۔

حیرت انگیز بات یہ ہے کہ مغرب کی سپورٹ سے جو لوگ جہاد کر رہے تھے وہ ذہنی طور پر مغرب کی مادی غیر اخلاقی تہذیب کے خلاف تھے۔ اس طرح جو مغرب امریکہ کی سربراہی میں افغان مجاہدین کو سپورٹ کر رہا تھا وہ در اصل کمیونزم کے خاتمے کے لیے اسلامی جماعتوں کی حمایت کا ضرورت مند تھا لیکن اندرونی طور پر اسلام سے خائف۔ نتیجتاً فتح یاب ہونے کے بعد کامیابی سے سرشار، جذبہ جہاد سے لبریز، بااعتماد مجاہدین کا رخ اب مغرب کی طرف ہو گیا اور مغرب نے کمیونزم کے خاتمے کے بعد مسلمانوں کو ایک پرتشدد قوم کے روپ میں ابھار کر اگلا نظریاتی چیلنج قرار دے دیا۔ (۱۱)

چنانچہ ۱۹۸۹ء میں روس نے افغانستان سے اپنی فوجیں نکالنی شروع کیں۔ اس کے فوراً بعد ۱۹۹۰ء میں خلیج کی جنگ شروع ہوگئی، ہنٹنگٹن نے افغان روس جنگ اور خلیج کی جنگ کے حوالے سے لکھا:

> ''افغان جنگ تہذیبی جنگ بن گئی کیونکہ مسلمانوں نے اسے ہر جگہ اسی رنگ میں دیکھا اور سوویت یونین کے خلاف متحد ہو گئے۔ جنگِ خلیج تہذیبی جنگ بن گئی کیونکہ مغربی ممالک نے ایک مسلم تنازے میں فوجی مداخلت کی۔ اہلِ مغرب نے اس مداخلت کی بھرپور حمایت کی اور پوری دنیا میں مسلمانوں نے اسے اپنے خلاف جنگ سمجھا۔ اسے مغربی سامراجیت کی ایک اور مثال سمجھتے ہوئے اس کے خلاف متحد ہو گئے۔ (۱۲)

سرد جنگ کے دوران روس افغان جنگ پہلی تہذیبی جنگ تھی جس میں امریکہ نے مغرب کے ساتھ مل کر،

مسلمانوں کو ساتھ ملا کر، پراکسی وار(Proxy War) لڑی اور کمیونزم کو شکست دے کر لبرل ازم فتح حاصل کی۔ سرد جنگ کے خاتمے کے بعد پہلی تہذیبی جنگ، جنگ خلیج تھی جو براہِ راست مغرب اور مسلمانوں کے درمیان تھی۔ تہذیبوں کی اس جنگ میں جو فتح حاصل ہوئی اس کے نتیجے میں ''خلیج فارس امریکی جھیل بن گیا۔'' امریکہ دنیا کے سب سے بڑے تیل کے ذخائر تک پہنچ گیا اور خلیج میں زمانہ امن میں بھی اپنی فوج تعینات رکھنے میں کامیاب رہا۔ تیل کا وہ ہتھیار جو عرب دنیا مغربی استعمار کے خلاف استعمال کر سکتی تھی اب امریکہ کی زیرِ نگرانی آ گیا۔ مصر، شام، عرب، ترکی، ایران، چین، الجزائر، مراکش، پاکستان وغیرہ نے اسے ''امریکی نو توسیع پسندی''، ''کھلم کھلا جارحیت''، ''مشرق بمقابلہ مغرب''، ''دقیانوسی سامرجیت کا نیا ابال'' قرار دیا۔(۱۳) پورا عالم اسلام مغرب کے لیے تشدد پسند بن گیا۔ سرد جنگ کے بعد کمیونزم کا خطرہ ختم ہوتے ہی مغرب کے نزدیک عالم اسلام تنگ نظر، بنیاد پرست، آمریت پسند، دہشت گرد، تشدد پسند اور غیر مہذب بن کر نہ صرف مغرب کے لیے بلکہ پوری دنیا کے لیے خطرہ کی شکل میں ابھر کر سامنے آ گیا۔ ہنٹنگٹن نے لکھا ہے کہ:

''اسلام کی سرحدیں خونیں ہیں۔''
''مسلمانوں کا جھگڑالو پن مسلّم ہے جس مسلمان انکار کر سکتے ہیں نہ غیر مسلم''
''اسلام ابتدا ہی سے تلوار کا مذہب رہا ہے''۔
''قرآن اور مسلم عقائد کے دوسرے بیانات میں تشدد کے امتناع کے بارے میں بہت کم احکامات ہیں اور عدم تشدد کا تصور مسلم عقائد اور عمل نہیں پایا جاتا۔''(۱۴)

۹/۱۱ کے واقع کے بعد تو اسلام اور عالم اسلام پر تشدد اور دہشت گردی کی مہر ہی لگ گئی۔ اس عرصے میں ذرائع ابلاغ نے جو پروپیگنڈہ کیا اسنے اسلام کے امیج کو مغرب اور امریکہ میں بے حد خراب کیا۔ امریکہ نے دہشت گردی، تشدد اور بربریت کے خلاف اعلان جنگ کر دیا، اس اعلان کے بعد سامراجی قوتوں کو گویا لائسنس مل اور دہشت گردی اور جدوجہد آزادی کا فرق مٹنے لگا۔ عالم اسلام میں چلنے والی آزادی کی تحریکیں بھی دہشت گردی کی تحریکیں بن کر رہ گئی۔ تمام دنیا اور دنیائے اسلام نے دہشت گردی کے خلاف جنگ میں اپنی حمایت کا اعلان کیا لیکن اس کے ساتھ ساتھ امریکہ و مغرب کو دہشت گردی اور تحریک آزادی میں فرق روا رکھنے کی تلقین اور دہشت گردی کے نام پر امریکی ظلم واستبداد افغانستان اور عراق کے معصوم عوام کے بے دریغ تباہی اور قتل عام پر تنقید بھی کی گئی۔ عالم اسلام کی اسلام پسند تنظیمیں مغربی نوآبادیاتی استعمار کے خلاف اٹھ کھڑی ہوئیں۔ گویا ۹/۱۱ کے بعد کی صورت حال بھی خلیج کی جنگ والی ہے۔ تمام عوام امریکہ کے نئے نوآبادیاتی نظام کے خلاف متحد ہیں۔ مختلف ممالک میں مغرب نواز حکومتوں کے خلاف بھی تحریکیں چل رہی ہیں۔ بنیاد پرست تنگ نظر مسلمانوں کے ساتھ

ساتھ روشن خیال مسلمان بھی امریکی ومغربی جارحانہ رویے، امریکہ کی توسیع پسندی اور نئے اقتصادی سامراجی استعماری نظام سے نالاں اس کے خلاف ہیں۔ یہاں تک کہ امریکہ کے یک طرفہ رویے اور اقوام متحدہ کی خلاف ورزیوں کو خود مغربی برادری نے بھی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ (۱۵) پاکستان کے معروف مؤرخ ڈاکٹر مبارک علی نے مغرب کے وہ جرائم جو اس نے تہذیب کے نام پر کیے ان کی تفصیل اپنے ایک مضمون ''تہذیب کے نام پر جرائم'' میں بیان کی اور لکھا کہ:

''جب تک امریکی ویورپی فتح منداور کامیاب ہیں اس وقت تک وہ اپنے اعمال کے منصف خود ہیں۔ ان کے تمام جرائم تہذیب کے نام پر جائز ہیں۔ افسوس اس بات کا ہے کہ جو لوگ ان کے ظلم وستم کا شکار ہوئے ان کی کوئی آواز نہیں جو تاریخ کو الٹ پلٹ دے۔'' (۱۶)

ڈاکٹر جاوید اقبال نے اپنی کتاب ''افکار اقبال تشریحات جاوید'' میں لکھا کہ:

''جو صلیبی جنگیں ہوئیں بلکہ آج بھی جو صلیبی جنگ اسلام کے خلاف لڑی جارہی ہے، اس کا پس منظر کسی نہ کسی صورت میں اسلام کے خلاف وہی قدیم مسیحی مذہبی منافرت ہی کا جذبہ ہے۔'' (۱۷)

ڈاکٹر شمیم حنفی نے اپنے مضمون ''تہذیبوں کے تصادم کا مسئلہ اور اقبال'' میں لکھا ہے کہ:

''اس سوال کا کیا جواب ہوسکتا ہے کہ تاریخ اور انسان کے اجتماعی ارتقاء کی ضامن لے دے کر صرف امریکہ کی آزاد جمہوریت ہے۔ جارحانہ عزائم پر مبنی سیاست اور اپنے اقتصادی مفادات کو ترقی دینا تہذیب کی ترقی کا ذریعہ تو نہیں بن سکتا۔۔۔ امریکی حکومت کا یہ دعویٰ کہ اسے دراصل انسانیت اور تہذیب کے تحفظ اور انصاف کو قائم رکھنے کے لیے ضروری اقدامات کرنے ہیں سراسر فریب دکھائی دیتا ہے۔'' (۱۸)

کیرن آرمسٹرانگ نے لکھا:

''صدر جارج واکر بش نے بین الاقوامی دہشت گردی کے خلاف ایک نئی مہم کی منصوبہ بندی کرتے ہوئے اپنے فوری جوابی حملے کو صلیبی جنگ (کروسیڈ) قرار دیا۔۔۔ اس طرح ہم موجودہ تنازعے کی جڑیں ۲۵ نومبر ۱۰۹۵ء تک موجود پاسکتے ہیں۔۔۔ یہ ایک المناک حقیقت ہے کہ ہماری مقدس جنگیں (Holy War) جاری ہیں۔۔۔ صلیبی جنگی جنون دور وسطیٰ کی مردہ روایت نہیں بلکہ یہ یورپ اور امریکہ میں آج بھی زندہ ہے۔ شاید ان پرانے صلیبی جنگی رجحانات کو راتوں رات بدلنا ہمارے لیے ناممکن ہے۔۔۔ ہم مغرب والوں کو

اس تکلیف دہ مرحلے سے لازماً گزرنا ہوگا تا کہ ہم اپنی پرانی جارحیت سے چھٹکارہ حاصل
کریں اور ایک نئے شعور ذات کی طرف طویل سفر کا آغاز کریں۔"(۱۹)

اس وقت صورت حال یہ ہے کہ چونکہ معدنی تیل کا کم وبیش ۷۰ فیصد حصہ مسلم ممالک میں ہے اور اس صنعتی
دور میں قوت کا معیار بھی معدنی تیل ہے اس لیے سرمایہ دارانہ نظام (جس کا لیڈر امریکہ ہے) کی آماجگاہ دنیائے
اسلام ہے۔ معدنی تیل پیدا کرنے والے مسلم ممالک صنعتی ممالک کی بہترین منڈیاں ہیں۔ معیشت وسیاست پر
کنٹرول کرنے کے لیے مغرب امریکہ کی رہبری میں تیل، ٹیکنالوجی، ڈالر، سرمایہ، بجلی، ایٹمی قوت، توانائی، ملٹی
نیشنل کمپنیوں اور بین الاقوامی اداروں کے ذریعے مسلم ممالک کو اپنے جدید سامراجی معاشی نوآبادیاتی نظام کے
چنگل میں جکڑ رکھا ہے۔ سیاسی آزادی اور معاشی ترقی کے لیے امداد کے لبادے میں سرمایہ دار مغرب نے یہ انتظام
کرلیا ہے کہ نہ صرف مسلم بلکہ دوسرے ترقی پذیر ممالک بھی آزاد ہونے کے بعد بھی مغربی معاشی نظام میں بندھے
ہوئے ہیں جس کے لیے دوسرے وسیلوں کے ساتھ ساتھ صنعت وحرفت اور ٹیکنالوجی کا علم استعمال کیا گیا ہے۔
جس میں مسلمان بالکل کورے ہیں۔ مغرب کی حاکم قوتوں کا یہ جدید سرمایہ دارانہ نظام ایک دن میں قائم نہیں ہوا
بلکہ بتدریج پروان چڑھا ہے جیسے جیسے صنعت کاری کو فروغ حاصل ہوا۔ سرمایہ دارانہ نظام کی جڑیں مضبوط تر ہوتی
چلی گئیں۔ اس دوران چونکہ مسلمان صنعت انقلاب کی اہمیت ونوعیت اور ٹیکنیکی چیزوں سے ناآشنا رہے اس لیے
ان تین چار صدیوں کے معاشی ارتقا میں ان کا کوئی حصہ نہیں۔ یورپ کی بیداری سے قبل چونکہ مسلمان ریاستیں
مشرقی یورپ اور شمالی افریقہ سے لے کر مشرقی ایشیا تک پھیلی ہوئی تھیں۔ چنانچہ یورپ میں صنعتی انقلاب آیا یہ
مسلمان ممالک صنعتی مال کی کھپت کے لیے بہترین منڈیاں ثابت ہوئے۔ بالخصوص مشرق وسطیٰ میں تیل کے ذخائر
نے اسے اقتصادی حیثیت سے بہت سود مند بنا دیا۔ ۱۷۲۳ میں پیٹر اعظم نے اسے اقتصادی لحاظ سے بہت فائدہ
مند قرار دیا۔ اس کے ڈیڑھ سو سال بعد باکو (آذربائیجان) کے چشمے تجارتی حیثیت سے استعمال کیے جانے لگے۔
بعد کی تلاش وتحقیق نے ثابت کردیا کہ باکو اس زریں سلسلے کی محض ایک کڑی ہے جو جنوبی ومشرقی سمت میں پھیلتا
ہوا عراقی کردستان اور ایرانی بختیارستان سے گزر کر جزیرہ نمائے عرب کے ان بنجر خطوں تک چلا گیا ہے جنھیں کبھی
کوئی قدر وقیمت حاصل نہیں رہی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دنیائے اسلام عالمگیر وسائل حمل ونقل کا مرکز بن گئی۔ روس
اور اوقیانوس کے آس پاس مغربی دنیا کے درمیان نیز ہندوستان، جنوب مشرقی ایشیا، چین اور جاپان کے درمیان جو
کم فاصلے والے راستے ہیں وہ سب دنیائے اسلام سے ہوکر گزرتے ہیں۔ خواہ وہ بحری ہوں یا فضائی یا بری (۲۰)
چنانچہ ڈیڑھ سو سال کے قلیل عرصے میں مسلمان ممالک نوآبادیاتی استعمار کے بوجھ تلے دب گئے جس سے آج
تک نجات نہیں مل سکی خام مال کو سستا حاصل کرنے کے لیے ان ممالک کو فتح کرکے نوآبادیاتی نظام کا اجرا کیا

گیا۔اور جلد ہی صنعتی ممالک کو خام مال سستا ملنے لگا اور یہی نو آبادیات تیار شدہ مال کی منڈی بھی بن گئے۔اس نو آبادیاتی نظام کو ایسے سانچے میں ڈھالا گیا کہ ریاستی ادارے اور مقتدر طبقات اپنے مفاد کے لیے خود اس کی حفاظت کریں۔ براہِ راست نو آبادیاتی نظام کے خاتمے کے بعد ان ریاستوں کو انہی طبقات کے حوالے کیا گیا تا کہ اقتصادی جکڑ بندی قائم رہے۔محکوم ملکوں میں حاکمیت کے حق کو ''تہذیبی مشن'' کا نام دیا گیا۔اس طرز فکر کو عام کرنے کے لیے نظام تعلیم پر بھی مغربی قوتوں کی اجارہ داری قائم کی گئی۔اس طرز عمل نے طبقاتی سسٹم کو پیدا کیا گیا۔صنعتی انقلاب سے سرمایہ دارانہ نظام اور سرمایہ دارانہ نظام سے طبقاتی سسٹم پیدا ہوا۔اسی طبقاتی سسٹم کے ذریعے سرمایہ دار مغرب نے عالم اسلام پر استعماری و استحصالی شکنجہ مضبوط تر کیا۔چونکہ مغرب کی فکری نہج یہ ہے کہ حاکمیت کی بنیاد طاقت ہے اور طاقت دولت کی صورت میں اس کے پاس ہے پس حاکمیت کا حق مغرب کو ہے تا کہ وہ محکوم ممالک کو خوشحال بنائے۔ایک طرف (مغرب میں) جمہوریت، انسانیت، مساوات، انفرادی اور قومی آزادی کے افکار پروان چڑھائے گئے تو دوسری طرف (نو آبادیات میں) صنعت کار اور تاجر ایسی حکمت عملیاں بنانے میں مصروف رہے جو ان جمہوری اقدار کو محدود کرنے میں مددگار ثابت ہوں۔چنانچہ مغرب کے اس صنعتی ارتقا کے اثرات ان ممالک میں اور نو آبادیات میں ایک دوسرے کی ضد تھے۔[21] سرمایہ دارانہ نظام کے ''تہذیبی مشن'' کی عیاری مکاری کے مقابلے میں مسلمانوں کا کردار یہ رہا ہے کہ انھوں نے صنعتی انقلاب کے بعد پیدا ہونے والے افکار و عوامل کو سمجھا ہی نہیں انھوں نے یہ سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی کہ صنعتی ترقی اور ٹیکنالوجی کی بدولت مغربی دنیا کدھر سے کدھر جا رہی ہے۔وہ صنعتی انقلاب کے بعد پیدا ہونے والے افکار کو پہچان ہی نہیں سکے اور انتظامی و عسکری حکمتِ عملی کی اس نئی سائنس کا ادراک کرنے سے محروم رہے۔نشاۃ الثانیہ نے مغرب میں جدید نظام تعلیم ترتیب دیا جب کہ مسلمان درس نظامیہ سے چمٹے رہے۔ان میں اقتصادی علوم سیکھنے اور اس میں مزید تحقیق کرنے کا کوئی شوق نہیں تھا۔آج صورت حال یہ ہے کہ مسلمانوں کی لغت میں وہ ہی الفاظ نہیں جو صنعتی افکار کی تفہیم پیدا کر سکیں معدنی تیل کے ذخائر مسلمانوں کے پاس ہیں لیکن تیل نکالنے اور تقسیم و ترسیل کی ترکیب ابھی تک مسلمان نہیں سیکھ سکے۔ چنانچہ تیل کی صنعت امریکہ اور اس کے حواریوں کا کنٹرول ہے یہ تیل مغربی کمپنیاں نکالتی ہیں۔ان کی تحقیق، تحصیل اور ترسیل مغربی ممالک کے کنٹرول میں ہے۔[22] اس طرح ایک ایسا معاشی نظام ترتیب پایا جس میں مسلم دنیا اور غیر ترقی یافتہ ممالک کے وسائل مغرب کی ٹیکنالوجی کی گرفت میں آ گئے۔ ایشیاء افریقہ غریب تر ہوتے گئے۔آج سارا عالم اسلام مغرب کے معاشی نو آبادیاتی نظام کی زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے۔

مغرب نے اپنے سرمایہ دارانہ نو آبادیاتی نظام کو قائم رکھنے اور اشتراکی نظام کو شکست دینے کے لیے اس کے

مقابلے میں ''تدریجی اصطلاحات'' (Progressive Reforms or Revolution) اور ''فلاحی ریاست'' (Welfare state) کا نیا طرز فکر پیش کیا۔ (۲۳)

اس طرز فکر کے تحت معاشرے کے ارتقاء کے لیے انقلاب جیسے خونیں تجربے سے گزرنے کی ضرورت نہیں بلکہ تدریجی اصطلاحات کے ذریعے معاشی بے انصافیوں کا ازالہ ممکن ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے از خود نو آبادیات کو آزادی دینے کے پروگرام مرتب کیے۔ بتدریج اصطلاحات کے نفاذ کی جدوجہد تیز ہوتی چلی گئی، بڑی بڑی انقلابی تبدیلیوں کی بجائے چھوٹی چھوٹی تبدیلیوں کے تحت ریاست کے استحکام اور فلاحی ریاست کا مفروضہ کامیاب رہا۔ اس طرح سرمایہ دارانہ نظام کے مقابلے میں اپنے استحکام کی راہ ہموار کی (یہاں سرد جنگ روس افغان جنگ کے حوالے سے، اشتراکیت کو شکست دینے کے لیے جہاد، مجاہدین اور مذہبی تنظیموں کا نیٹ ورک اور مذہب کا استعمال اس کو ذہن میں بھی رکھنا ضروری ہے جس کا ذکر گزشتہ صفحات میں کیا جا چکا ہے)۔ غرض اس طرح ایک نیا نو آبادیاتی نظام رائج کیا گیا جس نے ایشیاء اور افریقہ کے ممالک کی سیاسی اور معاشی آزادی کو ایک سراب میں تبدیل کر دیا جب کہ امریکہ و یورپ کا معاشی استعمار جدید بنیادوں پر کام کر رہا ہے۔ نئی نئی صنعتوں، تعلیمی وزرعی اصلاحات، معاشی امداد اور سرمایہ کاری کے باوجود نو آبادیات میں امیری غریبی کا فرق بڑھ رہا ہے۔ مسلم ممالک قرضے کے بوجھ تلے دبتے جا رہے ہیں۔ غربت اور بیروزگاری کے مسائل بڑھ رہے ہیں۔ ''ترقیاتی معاشیات'' کے باوجود گلوبلائزیشن (عالمگیریت) اور اس تحت آزادی کی عالمی تحریک WTO کے ذریعے سرگرم عمل ہے۔ اس میں شک نہیں کہ پچھلی دو تین دہائیوں میں امریکہ یورپ، مشرقی ایشیا بالخصوص جاپان میں نئے انداز کی زبردست صنعتی ترقی اور فنی انقلاب برپا ہوا ہے لیکن ابھی تک دنیا کی دو تہائی آبادی غربت و افلاس کی پستیوں میں جکڑی ہوئی ہے۔ تمام تر اصطلاحات و اقدامات کے باوجود کیا عوام الناس معاشی الجھنوں سے آزاد ہو رہے ہیں؟ کیا غربت، مہنگائی، بے روزگاری سے لوگوں کو نجات مل رہی ہے؟ بڑی صنعتیں، کارخانے، شاہراہیں، بجلی گھر، بندرگاہیں، ڈیم تعمیر ہونے کے باوجود کیا ان کا ثمر مفلسی اور معاشی اونچ نیچ کے خاتمے کی شکل میں نکل رہا ہے؟ انسانوں کی معاشی پسماندگی دور ہو رہی ہے؟ یہ وہ سوالات ہیں جو مغرب کی تحریکوں، کتابوں اور علوم دہرے پن اور استعماری و سامراجی عزائم نمایاں کرتے ہیں۔ اس صورت حال میں مغرب کی آزاد معیشت سے یہ توقع رکھنا کہ وہ عوام کے تعلیمی، طبی اور رہائش کے مسائل حل کرے گی، اس سرمایہ دارانہ و جاگیردارانہ نظام اور نو آبادیاتی فریب میں ایک خیال خام ہی معلوم ہوتا ہے۔ اس کے برعکس صاف نظر آ رہا ہے کہ امریکہ معدنی تیل کے لیے عالم اسلام پر اپنی سامراجی گرفت مضبوط تر کرتا جا رہا ہے۔ اپنے اندرونی اور بیرونی زوال و استحصال کی روایتوں کے سبب اقوام عالم بالخصوص اسلامی مشرق و مغرب کے جدید سرمایہ دارانہ نو آبادیاتی سامراجی نظام کے پیچیدہ شکنجوں میں

جکڑا ہوا ہے۔ غرض مغربی تہذیب میں اس کے علم، سائنس، ٹیکنالوجی اور جدید تر ترقیات علمی کے باوجود جارحیت اور تشدد موجود ہے۔ یہ ماضی میں بھی تھا اور آج بھی ہے۔ فرق یہ ہے کہ مہذب بنانے کے عمل کا رخ آج بالخصوص مسلمانوں کی طرف ہے۔ مغربی استعمار امریکہ کی سرپرستی میں ایک نئے سامراجی معاشی نوآبادیاتی نظام کا لبادہ اوڑھ کر اپنا ''عظیم تہذیبی مشن'' آج بھی اسی شدومد سے ادا کر رہا ہے جس کی گونج کپلنگ کی اصطلاح ''سفید آدمی کا بوجھ'' میں سنائی دیتی ہے۔ اب اس کا رخ واضح طور پر اسلام اور دنیائے اسلام کی طرف ہے اور اس کی قیادت اب امریکہ کے پاس ہے اور ہم نے اقبال کی فکر کا مطالعہ اسی قدیم و جدید تر نوآبادیاتی نظام کے تناظر میں کرنا ہے۔

حوالہ جات

1. Esposito john, L,Islamic threat : myth or reality, New York: Oxford University Press,1992,P.44

2. huntingtion the Clash of Civlizationns,PP. 201

محمد آصف، ڈاکٹر، اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکر اقبال کے تناظر میں، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۱۵ء، ص: ۱۲

۳- اقبال، علامہ محمد، اقبال: تقریریں، تحریریں اور بیانات، ترجمہ: اقبال احمد صدیقی، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۹۹ء، ص: ۲۵۸ تا ۲۶۰

۴- مندرجہ بالا صفحات میں شروع سے یہاں تک پس منظر بیان کرنے کے لیے مختلف کتابوں سے مدد لی گئی ہے۔ تحقیق کے تقاضوں کے پیش نظر کچھ اہم ماخذات کو یہاں درج کیا جاتا ہے۔ دیکھیے: اقبال، علامہ محمد اقبال: تقریریں، تحریریں اور بیانات، ترجمہ: اقبال احمد صدیقی، ص: ۲۵۸ تا ۲۶۰

اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ: نذیر نیازی، سید، لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء، ص: ۱۱، ۲۳۰ تا ۲۳۵ عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، اقبال اور جدید دنیائے اسلام، لاہور: مکتبہ تعمیر انسانیت، ۱۹۸۶ء، ص: ۱۹، ۲۲، ۲۳، ۳۱، ۳۳ تا ۳۵، ۱۳۵، ۱۳۶

جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رود، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۸۷ء، ص ۱۵۸ تا ۱۶۰، ۲۱۴، ۲۹۶

خلیل احمد نظامی، پروفیسر، تاریخی مقامات، دہلی: ندوۃ المصنفین، ۱۹۶۶ء، ص: ۲۶

مودودی، سید ابوالاعلیٰ، تنقیحات، لاہور: مکتبہ جماعت اسلامی، ۱۹۳۹ء، ص: ۶، ۷

اکرام، شیخ محمد، موج کوثر، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۷ء، ص: ۶

افتخار حسین، آغا، قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۹۹ء، ص: ۵۸، ۸۸، ۸۹، ۱۰۰، ۱۰۳

محمد کاظم، مسلم فکر و فلسفہ عہد بہ عہد، لاہور: مشعل، ۲۰۰۲ء، ص: ۲۹۳

قاضی جاوید، سرسید سے اقبال تک، ص: ۹ تا ۱۹

قاضی جاوید، ہند مسلم تہذیب، ص: ۳۲۸ تا ۳۳۱

مزید ملاحظہ کیجیے:

ٹائن بی، مطالعہ تاریخ (حصہ دوم)، تلخیص، سمرویل، ڈی۔ سی، ترجمہ: مہر غلام رسول، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۳ء، (طبع اول)، ص ۲۷۷، ۳۸۳

Stoddard,L.S, The new world of Islam, New York:Chautauqura Press,1923,PP. 25,26,54

Lewis Bernard , The Middle East and the west, London: / Indiana University press, 1964, PP.34 and relevant page Smith, W.C. Islam in Modern History New York:new American Library, 959,pp.48 to 51and relevant pages

5. Hungtington, the Clash of Civilizations ,PP.210 pipes Denial , In the path of

God:Islam and Politiccal Power, New york Basics Books, 1983, P,102, 103, 169 to 170

۶- نئے نوآبادیاتی نظام کی تشکیل، اس کے طریق واردات اور اس کے ظلم واستبداد کے لیے ملاحظہ کیجیے: مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ اور سیاست، ص:۱۳۲ تا ۱۳۷

محمد آصف، ڈاکٹر، اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکر اقبال کے تناظر میں، ص ۶۲ تا ۶۴

7. Hungtington, the Clash of Civilizations ,PP.110
8. Ibid, P. 185
9. Khomeni, Ayatullah, Ruhollah , Islam an Revolution , Berkely (C.A): Mirza Press 1981.PP. 305

۱۰- سردار نقوی، پروفیسر، مضمون، تہذیبوں کے درمیان تصادم یا تفاہم، مشمولہ: پیغام آشنا (سہ ماہی مجلہ) ثقافتی قونصلیٹ، اسلامی جمہوریہ ایران، اسلام آباد، شمارہ ۵، ۶، جون ۲۰۰۱ء، ص ۱۹

۱۱- افغان سوویت یونین جنگ کے مباحث کے لیے دیکھیے:

The New York Times (Daliy Newspaper) new Yorrk City: March 20 1995 P.1

حسن جعفر زیدی، اسلامی انتہائی پسندی کا سراب، لاہور: ادارہ مطالعہ تاریخ، ۲۰۰۹ء، ص ۵ تا ۷، ۱۰ تا ۱۲، ۱۶ تا ۱۷

محمد آصف، ڈاکٹر، اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکر اقبال کے تناظر میں، ص ۶۵ تا ۶۶

12. Hungtington, the Clash of Civilizations ,PP.247
13. Fatima Mernissi, Islam and Demmcracy:Fear of Modern Worl,Addison wesley Readings, (M.A),P.102

    Hungtington, the Clash of Civilizations ,PP.250 to250 Econmist (weekly Magazine) London: January 26 1991 PP. 31 to 33 Internationl Herald Tribune (Daily Newspaper), Paris: June 28 1993, PP45

محمد آصف، ڈاکٹر، اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکر اقبال کے تناظر میں، ص ۶۶ تا ۶۹

14. Hungtington, the Clash of Civilizations ,PP.263

۱۵- ۹/۱۱ اور سے متعلقہ مباحث کے لیے درج ذیل ماخذات سے رجوع کیا جاسکتا ہے۔ ملاحظہ کیجیے:

Abu Bakr Karolik The Clash of Civilizations VS Uniersal Compassion at www. nuradin .com/contribution. south Africa, January 13 , 2003

Economist, August 1, PP.35,35

Armstrong, Karen Holy war, New York; York:Anchor Books 2001, PP.vii, ix 539 Hungtington, the Clash of Civilizations ,PP.258 to268

Benard Cheryl Civil Democratic Islam .PP.448,449

ارشاد احمد حقانی، ۱۱ ستمبر۔۔۔ تین سال بعد کا منظر، روزنامہ، جنگ ملتان، شمارہ ۲۳۴، جلد ۲، ۱۲ ستمبر ۲۰۰۴ء، ص ۶

روزنامہ جنگ، ملتان (سنڈے میگزین، شمارہ ۲۳۴، جلد ۲، ۱۲ اکتوبر ۲۰۰۲ء، ص ۶

روزنامہ نوائے وقت، ملتان، شمارہ ۲۹۸، جلد ۲۴، ۱۹ اپریل ۲۰۰۲ء، اداریہ

روزنامہ جنگ، لاہور، شمارہ ۲۴۲۰ جلد ۲۳، ۱۴ اکتوبر ۲۰۰۲ء، اداریہ

دنیازاد (کتابی سلسلہ، کتاب نمبر ۱۱)، ترتیب وتالیف، آصف فرخی، جنوری فروری ۲۰۰۴ء، شہرزاد، کراچی، ص ۳۹، ۴۲

کنیز فاطمہ یوسف، اقبال اور عصری مسائل، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء، ص ۳۹۶، ۴۰۲

جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکار اقبال۔ تشریحات جاوید، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء، ص ۱۴۲

مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ کی آواز، ص ۱۷۵

محمد آصف، ڈاکٹر، اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکر اقبال کے تناظر میں، ص ۶۹ تا ۷۹

۱۶- مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ کی آواز، ص ۱۷۵

۱۷- جاوید اقبال، ڈاکٹر، افکار اقبال۔ تشریحات جاوید، ص ۱۴۲

۱۸- شمیم حنفی، مضمون، تہذیبوں کا تصادم کا مسئلہ اور اقبال، مشمولہ دنیازاد، کتاب نمبر ۱۲، ص ۳۹، ۴۲

19. Armstron, Karen, Holy War ,PP.vii, ix , 539

۲۰- ٹائن بی، مطالعہ تاریخ (حصہ دوم)، تلخیص، سر مرو ویل، ڈی سی، ترجمہ: مہر غلام رسول، مولانا، لاہور: مجلس ترقی ادب، طبع اول، ۱۹۶۳ء، ص ۲۸۳، ۲۸۴

۲۱- عزیز احمد، پروفیسر، اقبال نئی تشکیل، ص ۹۸، ۹۹

۲۲- کنیز فاطمہ یوسف، اقبال اور عصر مسائل، ص ۴۸۴

۲۳- ایضاً، ص ۱۷۳، ۱۸۷

ماً خذ: ''زبان وادب'' شمارہ نمبر ۲۱، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۷ء

فصل دوم

برصغیر میں نوآبادیاتی دور کا آغاز وارتقا: مختصر جائزہ

محمد رؤف

(الف) ایسٹ انڈیا کمپنی کا دور

نوآبادیات: مفہوم اور بنیادیں:

نوآبادیات (colonies) کا لفظ آبادی (Colony) سے اسم جمع ہے۔ جس کے لغوی معنی ہیں نئی آبادی یا نئی بستی۔ کالونی کا لفظ بنیادی طور پر لاطینی اصطلاح Colonia سے نکلا ہے جس سے مراد کچھ منظم افراد کا کسی دوسری انسانی آبادی کو یرغمال بنا کر اس کے استحصال کے لیے وہاں اپنی نئی آبادیاں قائم کرنا ہے۔ (۱) اصطلاحاً یہ لفظ ایک خاص سماجی حالت کا ترجمان ہے۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیر اس کی معنوی حدود کا تعین کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "یہ انسانوں کے مخصوص گروہ کے ہاتھوں مخصوص مقاصد کی خاطر برپا ہونے والی صورت حال ہے"(۲) اور ایسی صورت حالات پیدا کرنے والے مخصوص گروہ کو نوآبادکار کہا جاتا ہے۔

نوآبادیاتی صورت حال کے لیے انگریزی میں Colonialism کی اصطلاح مروج ہے جس کی وضاحت اے ڈکشنری آف پالیٹکس میں یوں کی گئی ہے:

> "Colonialism: Strictly refered to the policies and methods by which an imperial powermaintained and extended its control over other tettitories or peoples; now more frequently used in a pejorative sense,often synonymous with imperialism"(۳)

فرہنگ اصطلاحات میں اس لفظ کے معنی استعمار پسندی یا استعماریت بیان کیے گئے ہیں۔ (۴)

نوآبادیات کی اصطلاح سب سے پہلے رومیوں نے استعمال کی۔ وہ جب کسی علاقے پر قبضہ کرتے تو وہاں اپنا تسلط برقرار رکھنے کے لیے اپنے افراد پر مشتمل نئی آبادیاں قائم کر لیتے تھے۔ آج کل یہ اصطلاح غیر ملکی اقتدار و تسلط کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔ (۵)

انیسویں صدی میں یورپی اقوام نے امریکہ، آسٹریلیا، نیوزی لینڈ اور جزائر غرب الہند کی طرح افریقہ ایشیائی ممالک پر بھی اپنا تسلط جمایا تاہم اول الذکر ممالک کے برعکس یہاں اپنی نو آبادیاں نہیں بسائیں بل کہ کچھ مقامی افراد کی مدد سے انتظامی سطح پر اپنا انتداب قائم کیے رکھا۔ ہندوستان کی مثال لیں تو محض چالیس ہزار بدیسی افراد نے دو لاکھ کی مقامی سپاہ بنا کر بیس کروڑ لوگوں کو اپنا غلام بنائے رکھا۔ (۶) نو آبادیاتی صورت حال دو بنیادوں پر قائم کی جاتی ہے؛ نو آبادکار یہ سمجھتے ہیں کہ

۱- ہم بہتر قوم ہیں لہٰذا خدا ہمارے ساتھ ہے۔

۲- ہم مہذب اور ترقی یافتہ ہیں اس لیے غلام قوموں کی اصلاح ہمارا فرض ہے۔ (۷)

اس صورت حال کی تشکیل میں یہ تاثر اساسی حیثیت رکھتا ہے کہ نو آبادیاتی نظام مقامی سماج کی پسماندگی دور کرنے میں نہایت مؤثر کردار ادا کرے گا۔ ☆ یہ تاثر ہی کسی نو آبادکار کے اس اقتداری کلامیے کی جان ہے جس سے مفتوح قوم کا زاویہ فکر تبدیل کیا جاتا ہے اور اس کی سحر آمیز تاثیر کے بہ موجب وہ خود ہی اپنی اقدار و روایات کو حقیر جاننے لگتی ہے۔ (۸)

برطانوی نو آبادیات میں بھی ایسے ہی اساسی نظریات سے اقتداری کلامیے کی تشکیل کی گئی اور جدید نظام خیال کی تشکیل کر کے بہ تدریج یہاں کے تجارتی امور اور ملکی معیشت پر قبضہ کر لیا گیا نیز ایسے میں عوام کو سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترویج کا جھانسہ دے کر محض روایت کے حصار میں بند رکھا گیا۔ تاہم مقامی رعایا نے اس مقتدر کلامیے کے نتیجے اور ردِعمل میں اپنے فکر و عمل کو جدید خطوط پر استوار کیا جس کے تجزیاتی مطالعہ میں ہمیں قومیت پرستی، مزاحمت کاری، مطابقت پذیری، احتجاج، منقسم شعور اور تہذیبی آویزش و آمیزش جیسے متنوع رجحانات ملتے ہیں۔ یہ تمام رجحانات اردو ادب اور بالخصوص صنف غزل میں بڑی صراحت سے تخلیقی سرمایے کا حصہ بنے ہیں۔

یورپی اقوام کا ورود:

پہلے وقتوں میں ہندوستان کا تجارتی مال بحیرہ قلزم اور بحیرہ روم کے راستے یورپی ملکوں میں پہنچتا تھا۔ جب ترکوں نے ۱۴۵۳ء میں قسطنطنیہ اور بعد ازاں مصر پر قبضہ کیا تو یہ قدیم تجارتی راستے ان کی اجارہ داری میں چلے گئے۔ ایسے میں یورپی اقوام نے کوئی دوسرا نیا بحری راستہ دریافت کرنے کی ٹھان لی جس کا سہرا پرتگالیوں کے سر رہا۔ بعد میں پرتگالی تاجروں کی دیکھا دیکھی دیگر مغربی اقوام مثلاً ولندیزی، فرنسیسی اور انگریز وغیرہ بھی ہندوستان آنے لگیں۔

پرتگیزی نو آبادیات:

یوں تو مسلمانوں کے پرتگالیوں سے روابط ہسپانوی دور سے چلے آرہے تھے مگر سقوط ہسپانیہ (۱۴۹۲ء)

کے محض پانچ سال بعد ۲۷ مئی ۱۴۹۸ء کو ایک پرتگالی جہاز ران واسکوڈے گاما جنوبی ہند کی بندرگاہ کالی کٹ آ پہنچا۔(۹) جس سے ہند پرتگالی تجارتی روابط کا باقاعدہ آغاز ہوا۔ اس پرتگالی کپتان نے مقامی راجہ زموروں سے تجارتی اجازت نامہ حاصل کرلیا اور ساحل پر کئی تجارتی کوٹھیاں بنالی گئیں۔ المیڈ اور البوقرق، پرتگالی تجارتی کمپنی کے دو اہم گورنر تھے۔ یہ لوگ مذہبی تنگ نظری اور بحری قزاقی میں بہت بڑھے ہوئے تھے۔ اکبر اعظم کے دور میں ان کی مذہبی سرگرمیاں عروج پر تھیں۔ اسی بنا پر شاہ جہاں نے انھیں بنگال سے نکال دیا اور ان کی تجارت بہت محدود ہو کر رہ گئی۔ ولندیزی قوم ان کی مضبوط ترین تجارتی حریف ثابت ہوئی لہٰذا اورنگ زیب کے عہد تک ان کا مزید صفایا ہوگیا۔(۱۰)

ولندیزی نوآبادیات:

ولندیزی باشندوں نے ۱۶۰۲ء میں ''ڈچ ایسٹ انڈیا کمپنی'' کے نام سے ایک تجارتی تنظیم بنائی۔(۱۱) جو پرائیویٹ سرمایہ داروں پر مشتمل تھی۔ حکومتی سرپرستی اور کمپنی کی اعلا بحری صلاحیت کے بل بوتے پر اسے بہت فروغ ملا۔ ولندیزی تاجروں نے پرتگالی حریفوں پر خوب ہاتھ صاف کیے البتہ انگریزوں سے ہم سری ان کے بس میں نہ تھی لہٰذا انگریزی اثر ورسوخ بڑھنے پر ولندیزی تاجر انڈونیشیا کی طرف متوجہ ہوگئے۔

برطانوی ایسٹ انڈیا کمپنی:

پرتگالی تاجروں کی دیکھا دیکھی انگریزوں نے بھی ۳۱ دسمبر ۱۶۰۰ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے نام سے ایک تجارتی ایسوسی ایشن بنائی جسے ملکہ الزبتھ اول نے تجارتی حقوق کا خصوصی حکم نامہ جاری کیا۔ ہاکنس اور سرٹامس راؤ نے مغل بادشاہ جہاں گیر کے دربار سے ''فرمان'' یا ''پروان'' کی صورت میں بہت سی تجارتی مراعات حاصل کر لیں۔ اس دور کے ہندوستانی حکمران یورپی تجارت کو ملکی معیشت کے لیے بہت مفید خیال کرتے تھے۔(۱۲) انگریزوں نے سورت کے مقام پر اپنا تجارتی صدر مقام بنایا اور پھر آہستہ آہستہ مدراس اور بمبئی پر بھی قدم جما لیے۔ مزید برآں کالی گھاٹ کے مقام پر کلکتہ کا شہر بسا کر فورٹ ولیم کا مشہور مستقر تعمیر کیا گیا۔ کمپنی کو ایک اہم کامیابی ۱۷۱۷ء میں اس وقت ملی جب فرخ سیر نے برطانوی ڈاکٹر ولیم ہملٹن کے علاج سے شفایاب ہو کر انگریزوں کو صوبہ بنگال میں آزادانہ تجارت کی سند عطا کر دی۔ بنگال اس دور میں دنیا کا متمول ترین خطہ تھا۔(۱۳) ہندوستان میں کمپنی کی بنیادی غرض وغایت تو محض تجارت تھی تاہم یہاں کی سیاسی صورت حال نے فرنگی تاجروں کی مقامی سیاست میں بھی حصہ لینے پر اکسایا۔ کمپنی ملازمین جو پہلے لوٹ کھسوٹ میں اپنا ثانی نہیں رکھتے تھے اب سیاسی ساکھ بنانے کے لیے کاروباری اخلاقیات کا مظاہرہ کرنے لگے۔ المختصر کمپنی بہادر نے یہاں کی سیاسی بساط پر اپنی گرفت مضبوط کر لی۔

فرانسیسی ایسٹ انڈیا کمپنی:

اس کمپنی کا قیام ۱۶۶۴ء میں ہوا۔ (۱۴) جب انگریزوں کی مسابقت میں یہ فرانسیسی تاجر بھی مشرقی علاقوں میں گھس آئے تو باہمی مڈھ بھیڑ لازم تھی۔ ان کے تجارتی مراکز بھی (ماسوائے صدر مقام پانڈی چری کے) زیادہ تر ایسے ہی علاقوں میں تھے جہاں انگریز اپنی تجارتی سرگرمیاں جاری رکھے ہوئے تھے۔ مغل دور کے ایک نواب انوار الدین سے فرانسیسی قوم کی لڑائی اور اس میں نواب کی پس پائی استعماری طاقتوں کے لیے ایک حوصلہ افزا واقعہ تھی۔ اس واقعہ سے بدیسی نوواردان مزید شیر ہوگئے البتہ انگریزوں کے سامنے فرانسیسیوں کے قدم نہ جم سکے اور انھیں بالآخر برطانوی کمپنی کے لیے میدان خالی چھوڑنا پڑا۔

کرناٹک کی لڑائیاں اور کمپنی کی فتح:

اٹھارویں صدی مغل حکمرانی کے زوال میں خاص اہمیت رکھتی ہے۔ اسی دوران میں مغل سلطنت علاقائی قوتوں کی مسلسل جنگ و جدل سے کمزور ہوکر ٹکڑے ٹکڑے ہونا شروع ہوئی تھی۔ سیاسی افراتفری کے نتیجے میں مرہٹے، سکھ، روہیلے، جاٹ اور راجپوت طاقتیں ابھریں۔ اس خانہ جنگی کے ماحول میں بنگال، اودھ، حیدرآباد اور میسور میں خودمختار ریاستیں قائم ہوگئیں۔ اس کے علاوہ ۱۷۳۹ء میں نادر شاہ اور ۱۷۴۸ء سے ۱۷۶۱ء تک احمد شاہ ابدالی کے حملوں سے مغل سلطنت کو مزید دھچکا لگا۔ ادھر یورپ میں صنعتی انقلاب آچکا تھا اور ہر کوئی اپنے صنعتی مال کھپت کے لیے ہندوستانی منڈی میں اپنی اجارہ داری قائم کرنا چاہتا تھا جس کا لازمی نتیجہ باہمی مناقشوں کی صورت میں نکلا۔ اس تناظر میں انگریز اور فرانسیسی برابر کی ٹکر تھے لہٰذا جنوبی ہندوستان میں ان کی محاذ آرائیاں شروع ہوگئیں۔ فرانسیسی تاجر پانڈی چری میں فوجی اڈا بنا چکے تھے جب کہ انگریز مدراس میں براجمان تھے۔ دونوں قوتیں بالترتیب ڈوپلے اور کلائیو کی زیر قیادت برسرپیکار رہیں۔ ان میں ۱۷۴۴ء سے ۱۷۶۱ء کے دوران میں تین لڑائیاں ہوئیں نیز تیسری اور فیصلہ کن جنگ میں کلائیو کا پلہ بھاری رہا اور یوں پورے ہندوستان میں برطانوی ایسٹ انڈیا کمپنی کی اجارہ داری قائم ہوگئی۔ (۱۵)

جنگ پلاسی ۱۷۵۷ء:

صوبہ بنگال مغل سلطنت میں اپنی زرخیزی کے لیے مشہور تھا۔ مغل حکمرانوں کی کمزوری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے یہاں خودمختار حکومت بن گئی تھی۔ یورپی کمپنیاں ایک عرصے سے اس علاقے پر اپنی نگاہیں گاڑھے ہوئے تھیں تاہم سراج الدولہ کے اولد علی وردی خان کے ہوتے اسے ہتھیانا مشکل تھا۔ انگریزوں نے ۱۷۱۷ء میں فرخ سیر سے ایک تجارتی پرمٹ ''دستک'' حاصل کرلیا تھا جس کی رو سے وہ بغیر کسی ٹیکس ادائیگی کے اس خطے میں تجارت

کر رہے تھے۔ [16] رفتہ رفتہ کمپنی کے ملازمین نے ''دستک'' کی آڑ میں اپنی نجی تجارت بھی شروع کر دی جس سے مقامی حکومت کو ٹیکسوں کی آمدنی میں شدید خسارا ہونے لگا۔ مزید برآں خلاف معاہدہ انھوں نے کلکتہ میں قلعہ بندیاں بھی شروع کر رکھی تھیں۔ کمپنی کی اس دیدہ دلیری کے پیش نظر سراج الدولہ نے ۲۰ جون ۱۷۵۶ء کو کلکتہ پر حملہ کیا اور اسے اپنے قبضے میں لے لیا۔ [17] مدراس میں یہ خبر پہنچی تو کمپنی نے رابرٹ کلائیو (۱۷۲۵-۱۷۷۴ء) کو اپنی کھوئی ہوئی ساکھ بحال کرنے کے لیے بنگال روانہ کیا۔ کمپنی کا یہ ردعمل دفاعی کے بجائے جارحانہ نوعیت کا تھا جسے جواز فراہم کرنے کے لیے انھوں نے بلیک ہول ☆ کا قصہ بھی گھڑ لیا تاکہ دیگر حکمران طاقتوں کے اشتعال کی کوئی وجہ پیدا نہ ہو سکے۔ کلائیو جنگی چالوں کا خوب ماہر تھا۔ اس نے نواب کے درباریوں اور بنگال کے تاجر طبقے کو ایک کامیاب حکمت عملی کے ذریعے اپنے ساتھ ملا لیا۔ میر جعفر اور بنگالی فوج کے کمانڈر خادم خاں بھی اس سازش کا آلہ کار بنے اور یوں ۲۳ جون ۱۷۵۷ء کو پلاسی کے میدان میں کمپنی سے کہیں زیادہ وسائل حرب کا باوجود سراج الدولہ کو شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ [18]

اس شکست کے بعد میر جعفر کو برائے نام نواب بنا کر کمپنی نے اپنی من پسند شرائط منوائیں اور خوب مال بٹورا۔ [19] میر جعفر کی نوابی کمپنی کے لیے ایک تجرباتی حیثیت رکھتی تھی جسے کارآمد پا کر روبہ عمل رکھا گیا لہٰذا اسے معزول کر کے میر قاسم کو نواب بنایا اور جب انھیں حسبِ دل خواہ کارآمد نہ پایا تو موصوف بھی معزول کر دیے گئے۔

جنگ بکسر ۱۷۶۴ء:

میر قاسم بنگال کے نواب ہوئے تو انھوں نے کمپنی کی لوٹ کھسوٹ سے عاجز آ کر اس کے خلاف متحدہ محاذ بنایا۔ اس بنگال سپوت نے مغل بادشاہ شاہ عالم اور اودھ کے نواب شجاع الدولہ سے مل کر بہار کے علاقے بکسر کے مقام پر کمپنی بہادر سے بھرپور ٹکر لی۔ ادھر انگریز کمانڈر میجر منرو نے اپنی اعلا جنگی حکمت عملی کے ذریعے نہ صرف اس حملہ آور ٹرائیکا کا مقابلہ کیا بل کہ انھیں ایسی پسپائی سے دوچار کر دیا کہ جن سے کمپنی کا ستارۂ اقتدار بامِ عروج پر نظر آنے لگا [20] یہ معرکہ اپنی نتیجہ خیزی میں جنگ پلاسی سے کہیں بڑھ کر تھا۔ یہاں غداری کے بجائے آمنے سامنے کا مقابلہ تھا نیز یہ جنگ محض ایک نواب کی شکست نہ تھی بل کہ اس میں ہندوستان کی نمائندہ طاقتیں سرنگوں ہو گئی تھیں۔

کمپنی راج:

جنگ بکسر کی ذلت آمیز شکست مقامی حکمرانوں کے حوصلے پست ہو گئے۔ میر قاسم نے راہ فرار اختیار کی، جب کہ شاہ عالم اور شجاع الدولہ نے ہتک آمیز شرائط پر صلح کر لی۔ ایسے میں انگریز چاہتے تو اپنی خود مختار حکومت بنا سکتے تھے مگر انھوں نے سیاسی مصلحت کے پیش نظر ایسا نہیں کیا۔ نواب سے بھاری تاوان اور شاہ عالم سے بنگال،

بہار اور اڑیسہ کی دیوانی کے حقوق لے کر وہ پھر اپنے طے شدہ منصوبے میں لگ گئے۔ انگریز دراصل حکومت پر مکمل قبضہ کرنے کے لیے قانونی جواز تراش رہے تھے تاکہ ایسا کرتے ہوئے انھیں کسی شدید ردعمل کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ صلح نامے کے تحت کمپنی نے ۱۷۶۵ء میں بنگال میں دوعملی نظام (Duel System) کا نفاذ کر دیا جس کی رو سے لگان وصولی کا استحقاق اسے مل گیا جب کہ انتظامی ذمہ داری نواب کے سر رہی۔ اب کمپنی بہار رہا روک ٹوک ہندوستان کی آمدنی پر فوج رکھنے اور اپنا تجارتی منافع انگلستان بھیجنے کی مجاز تھی۔[۲۱]

یہ دوعملی نظام ۱۷۶۵ء سے ۱۷۷۲ء تک رہا۔ اس کے بعد کمپنی کا دوسرا دورِ اقتدار شروع ہوتا ہے جس میں انگریزی مقبوضات کے لیے برطانیہ سے گورنر جنرل بھیجے جاتے تھے۔ یہ دور ۱۷۷۲ء سے ۱۸۵۷ء تک کے دورانیے پر محیط ہے۔ اسی عہد میں کمپنی راج اپنے عروج کو پہنچا کیوں کہ فرنگیوں نے پے در پے فتوحات کر کے حاکمِ ہند کو محض لال قلعے تک محدود کر دیا اور عملاً اس کی دست رس میں ایک گاؤں تک نہ رہا۔[۲۲] ہندوستانی ریاستوں کو اپنے ماتحت لانے کے لیے باقاعدہ ایک الحاقی پالیسی وضع کی گئی جو بہ ظاہر ان کے لیے امن و آشتی اور سیاسی تحفظ کی ضامن تھی مگر در پردہ اسے جواز بنا کر ریاستی حکمرانوں کی آزادیاں گروی کر لی جاتی تھیں۔ حیدرآباد کے نظام، اودھ کے نواب اور مرہٹوں کے پیشوا سے اسی نوع کے الحاقی معاہدے ہوئے۔

میسور کی لڑائیاں:

جنوب مغربی ہندوستان کی ایک اہم ریاست میسور کمپنی کی راہ میں حائل آخری چٹان تھی۔ یہاں ۱۷۶۱ء سے ۱۷۸۲ء تک حیدر علی کی حکمرانی رہی۔ اسے کمپنی سے دو مرتبہ جنگ کرنا پڑی مگر ہر دفعہ معاملہ معاہدوں پر ختم ہوتا رہا اور کمپنی بہادر دانت کچکچا کر رہ جاتی۔ حیدر علی کی وفات پر ٹیپو سلطان حکمران بنا تو اس نے ریاست کو جدید یورپی ماڈل پر ترقی دیتے ہوئے کمپنی کی تشویش میں مزید اضافہ کر دیا۔ انگریزوں نے زبردست تشہیری مہم کے ذریعے اس لبرل حکمران کو متعصب اور انتہا پسند ٹھہرایا اور ہندو رعایا کی نظر میں اسے متنازعہ بنانے کی سازش کی۔ مزید برآں لارڈ کارنواس نے مرہٹوں اور نظام کو ساز باز کے ذریعے اپنے ساتھ ملایا اور مشترکہ حملہ کر کے سرنگا پٹم پر قبضہ کر لیا۔ سلطان کو مجبوراً آدھی کے قریب ریاست، بہت سا زرِ تاوان اور دو بیٹے یرغمال ٹھہرا کر صلح کرنا پڑی۔[۲۳] اس خفت کو مٹانے کے لیے ٹیپو نے فرانسیسی قوت کو ساتھ ملایا اور اپنی عسکری قوت بڑھانا شروع کر دی۔ ترکی اور افغانستان سے بھی امداد کے لیے مراسلت کی گئی مگر زیادہ کامیابی نہ ہوئی۔[۲۴] ٹیپو کے سر پر منڈلاتی سہ فریقی قوت نے اسے زیادہ سنبھلنے کا موقع نہ دیا اور اس پر فیصلہ کن جنگ مسلط کر دی۔ سلطان کے مصاحبین میر صادق اور غلام علی جیسے کچھ اہم افراد نے مخالف قوتوں کا آلہ کار بن کر اس کی دفاعی قوت کمزور کر دی اور یوں ۴ مئی ۱۷۹۹ء میں کمپنی راج کی راہ میں حائل یہ رکاوٹ بھی ختم ہوگئی۔

۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی...... اسباب، واقعات اور نتائج:

قرآن مجید میں "ان الملوک" (۲۵) والی آیت سے واضح ہے کہ جب کشورکشائی کے خواہاں شاہ وسلطان کسی علاقے پر قبضہ کریں تو وہاں کے لوگوں میں فتنہ وفساد پھیلاتے اور انھیں ذلیل وخوار کرتے ہیں۔ یہ رسوائی سیاسی، سماجی، معاشی یا مذہبی کسی بھی نوعیت کی ہوسکتی ہے۔ برطانوی سامراج نے بھی ہندوستان میں ہر نوع کا استحصال روا رکھا۔ یہی استحصالی حربے تحریک آزادی کا محرک بنے۔ اس دور میں:

۱- عیسائی مشنری اپنے مذہب کی خوب تشہیر کرتے تھے اور اس کے لیے سرکاری وسائل اور دیگر ناجائز ذرائع کا استعمال بھی روا رکھا جاتا تھا۔

۲- انگریز نسلی تفاخر میں مبتلا تھے اور ہندوستانیوں سے نفرت کرتے تھے۔ (۲۶)

۳- کسی سڑک، ریلوے لائن یا سرکاری ادارے کے قیام یا اس کی توسیع کے لیے مسجد یا مندر کو مسمار کرنے میں کوئی پس وپیش نہ کی جاتی تھی۔

۴- رسم ستی کے خاتمے اور بیوہ کی شادی جیسے نوساختہ قوانین ہندوروایات سے متصادم تھے۔

۵- ہسپتال یا دیگر پبلک مقامات پر عورتوں کی پردہ داری کے سلسلے میں کچھ انتظامات نہ ہوتے تھے۔

۶- تعلیم نسواں کے لیے ایسا نصاب اور سرگرمیاں اپنائی گئیں جنھیں مقامی لوگ معیوب جانتے تھے۔

۷- حکومت نے جبری قانونی حربوں سے لوگوں کی جاگیروں اور دیگر املاک پر قبضہ کیا۔

۸- لارڈ ڈلہوزی نے ریاستی الحاق کی پالیسی (قانون استقراض) متعارف کروا کر والیان ریاست کی نیندیں حرام کر دیں، یہ تاثر عام ہوگیا کہ کمپنی دراصل ملک ہتھیانا چاہتی ہے۔ (۲۷)

۹- فوجی اصلاحات جیسے انگریزی کٹنگ، داڑھی منڈوانا اور پگڑی کے بجائے ٹوپی وغیرہ کی پابندی جیسے امور بھی سماجی بے چینی پھیلا رہے تھے۔

۱۰- ان سب سے بڑھ کر معاشی استحصال، بہت پریشان کن تھا۔ انگریز تاجر صرف مال بٹورنے سے سروکار رکھتے تھے اور اسی طرح کمپنی نے بھی مختلف حیلہ جوئیوں سے، بہت سی دیسی ریاستوں پر قبضہ کرکے معاشی استحصال شروع کررکھا تھا۔ (۲۸)

اس جنگ کی فوری وجہ مذہبی نوعیت کی تھی۔ ہوا یہ کہ جنوری ۱۸۵۷ء میں تین فوجی چھاؤنیوں ڈم ڈم، انبالہ اور سیالکوٹ میں ایک جدید بندوق متعارف کروائی گئی جس کے کارتوس استعمال سے قبل دانتوں سے کاٹنا پڑتے تھے۔ سپاہیوں میں یہ خبر پھیل گئی کہ ان کارتوسوں پر سور اور گائے کی چربی منڈھی ہوئی ہے۔ اس خبر سے کیا ہندو اور کیا مسلمان سبھی سپاہی مشتعل ہوگئے۔ جنرل ہیری کو یہ فریضہ سونپا گیا کہ وہ متاثرہ رجمنٹوں کے ساتھ بہ

ذات خود افہام و تفہیم کر کے معاملہ حل کرے۔ ہندوستانی سپاہی جنھوں نے چند ماہ قبل کمپنی کو اودھ کا علاقہ ہڑپ کرتے دیکھا تھا، اب انگریزوں کے استعماری عزائم کو پوری طرح بھانپ چکے تھے۔ لہٰذا ۲۹ مارچ ۱۸۵۷ء کو منگل پانڈے کی بندوق سے نکلنے والی گولی نے ہندوستان کی آزادی کے لیے مشترکہ خطوط پر مسلح جدوجہد کا باقاعدہ آغاز کر دیا۔ (۲۹) اس سے قبل مزاحمتی کاوشوں کے مختلف حربے زیادہ تر مسلمانوں ہی کی طرف سے روبہ عمل آتے تھے کیوں کہ اقتدار انھی سے چھینا جا رہا تھا۔ ایک یورپی افسر کے ارادہ قتل پر منگل کو پھانسی کی سزا ہوئی۔ اس کے جذبہ حریت نے شمع آزادی کے دیگر پروانوں میں حلول کر کے باقاعدہ ایک تحریک کی شکل اختیار کر لی جس کے اثرات ہندوستان کے طول و عرض میں محسوس کیے گئے۔ اس تحریک کے عملی مظاہرے کا آغاز مئی ۱۸۵۷ء میں میرٹھ سے ہوا۔ (۳۰) جنگ آزادی کا زیادہ تر زور دہلی یا اس کے مضافاتی علاقوں مثلاً آگرہ، اودھ اور وسطی ہندوستان میں رہا۔ بنگال، مدراس، بمبئی، پنجاب، سندھ، راجپوتانہ اور ہندوستانی ریاستوں میں اس کے اثرات بہت کم تھے۔ (۳۱)

صورت احوال یہ رہی کہ میرٹھ کے مقامی سپاہیوں نے انگریزوں کو قتل کر کے مجاہدانہ جوش و خروش سے مرکز کی طرف پیش قدمی کی اور دہلی پر قبضہ کر لیا۔ یہاں پہنچ کر انھوں نے بخت خاں کی قیادت میں بہادر شاہ ظفر کو اپنا سربراہ بنا لیا۔ ہندوستان کا یہ آخری بادشاہ یورپی قوت سے مکمل مرعوب ہو چکا تھا لہٰذا اس نے دوغلا کردار ادا کیا یعنی ظاہراً مجاہدین کی سرپرستی قبول کر لی مگر درپردہ قلعہ دار کیپٹن ڈگلس، لیفٹیننٹ گورنر سائمن فریزر اور دیگر انگریزی کارپردازوں سے بھی تعاون جاری رکھا۔ بہادر شاہ ظفر کے نہایت قریبی ساتھی مرزا الٰہی بخش، منشی رجب علی اور خواجہ سرا محبوب علی خاں سب انگریزوں سے ملے ہوئے تھے۔ ان کی بیگم زینت محل جو بہادر شاہ کے اعصاب پر پوری طرح سوار تھی، بہ ذات خود فرنگی سازش کا حصہ بنی۔ وہ انگریزوں کی مدد سے اپنے بیٹے جواں بخت کو، جسے بڑے بھائیوں کے سامنے کوئی وقعت حاصل نہ تھی، ولی عہد دیکھنا چاہتی تھی جب کہ بادشاہ کے بڑے لڑکے مرزا مغل، خضر سلطان، عبداللہ اور ایک پوتا مرزا ابوبکر وغیرہ انقلابی سپاہ سے جا ملے تھے۔ مرزا مغل تخت ہتھیانے کے لالچ میں جہادی گروہ کا سپہ سالار بن گیا۔ انگریزی سپاہ نے اس بغاوت کو کچلنے کے لیے طاقت استعمال کی۔ بخت خان، بہادر شاہ کو اس سازشی ماحول سے نکال کر دہلی سے باہر ایک فیصلہ کن جنگ کا ارادہ رکھتا تھا مگر مذکورہ بالا سازشی عناصر نے اس کی ایک نہ چلنے دی لہٰذا وہ بے نیل و مرام اپنے جہادی لشکر کو لے کر لوٹ گیا۔ بہادر شاہ اور اس کے لواحقین نے مقبرہ ہمایوں میں پناہ لے لی جہاں سے میجر ہڈسن کی سربراہی میں انھیں گرفتار کر لیا گیا۔ گرفتاری کے وقت ان کی جان بخشی اور وظیفے کی بحالی وغیرہ کے عہد و پیماں بھی کیے گئے تھے مگر مخمور طاقتوں کو وعدہ ایفائی معلوم۔ بادشاہ کو قید اور شہزادوں کو راستے ہی میں قتل کر دیا گیا۔ جن افراد نے اس جنگ میں نمایاں کارکردگی دکھائی ان میں نانا صاحب، جھانسی کی رانی، حضرت محل، نانتیا ٹوپی، بخت خاں اور مولوی احمد اللہ وغیرہ اہم تھے۔ (۳۲)

جنگ آزادی کی ناکامی کی بڑی وجوہ طوائف الملوکی سے بیزاری، مقامی حکمرانوں سے مایوسی، باہمی ربط ضبط کا

فقدان اور جدید اسلحہ سے محرومی تھیں۔

انقلاب کا غلغلہ دبا لیا گیا تو انتقامی کارروائیاں شروع ہو گئیں۔ جنگ کی ساری ذمہ داری مسلمانوں پر ڈال کر ان کے لیے زمین تنگ کر دی گئی۔ انھیں عبرت سکھانے اور اپنا دبدبہ قائم کرنے کے لیے سولی دینے، پھانسی کے لیے درخت سے لٹکانے، سور کی کھال میں سی کر جلانے، توپ سے اڑانے اور بھوکا رکھ کر یا دم گھونٹ کر جان لینے جیسی کارروائیاں سرعام سرانجام دی گئیں۔ (۳۳) اس طرح یہ خونی واقعہ ''برصغیر کی تاریخ کا ایک جلی عنوان'' بنا۔ (۳۴) اب ہندوستان برطانوی قوم کا باقاعدہ مستملک یا نو آبادی بن چکا تھا۔ اس عہد غلامی میں ہندوستانی معاشرے کو ایک نیا اسلوب زیست اپنانا پڑا۔ مقامی تہذیب کے نمائندہ شاعر مرزا غالب نے اپنے شاگرد منشی ہر گوپال تفتہ کو خط لکھتے ہوئے جنگ آزادی (''رستخیز بیجا''(۳۵)) کے مابعد دور کو ''دوسرا جنم'' قرار دیا ہے جو پہلے جنم سے یک سر مختلف تھا۔ (۳۶) اس واقعہ کی تہذیبی اہمیت کے پیش نظر یقیناً اسے مقامی شعر ادب کا سب سے اہم موضوع ہونا چاہیے تھا لہٰذا احمد ندیم قاسمی اس معرکے کو بجا طور پر ''ایپک'' کا مقتضی سمجھتے ہیں۔ ان کے خیال میں مقتدر کلامیے کے جبر کی بنا پر آج تک ہمارا ادبی وجود وطن کی مٹی کا یہ قرض ادا نہیں کر پایا۔ یہ حالات ہی کی سنگینی تھی کہ اقبال جیسا عبقری شاعر برطانوی استعمار کے لیے ''فرنگی'' کا تعمیمی لفظ استعمال کرتا رہا۔ (۳۷) کرتے رہے ہوں گے مگر مجھے تو یوں لگتا ہے جیسے نو آبادیاتی صورت حال کی بے لاگ تجزیہ کاری، استعمار کار اور استعمار زدہ کے استحصال آمیز ثقافتی رشتوں کے بیانیے نیز ایسی غلامانہ فضا سے نکلنے کے لیے مقامی طرز معاشرت سے ہم آہنگ حکمت عملی پر مشتمل تخلیقی ادب پارے جوان کی کارگاہ فکر میں ڈھل کر ادب عالیہ کا حصہ بنے، نو آبادیاتی ادبی سرمائے کے ایسا شاہ کار ہیں جنھیں کسی بھی استحصالی تناظر کی عالمی تخلیقات کے تقابل میں نہایت افتخار سے پیش کیا جا سکتا ہے۔ البتہ مجموعی طور پر اس دور میں یقیناً حاکم وقت کا تشکیل کردہ کلامیہ اتنا قوی تھا کہ تخلیقی متن میں اس کے موثرات کسی نہ کسی شکل میں ضرور روبہ عمل رہے جس سے مزاحمتی کلامیے کی ترجمانی شدید تحفظات کا شکار ہو کر بہ تدریج معدوم ہوتی چلی گئی۔ تاہم اردو کی جملہ اصناف ادب میں غزل وہ صنف سخن ہے جو اس قرض کی قسط وار ادائیگی میں اپنا حصہ ضرور ڈالتی رہی ہے۔ اس صنف میں برطانوی استعمار کے تشکیل کردہ کلامیے کے مدمقابل مزاحمتی کلامیے کی پیش کش کے لیے ایک نہایت صحت مندانہ اور محفوظ قرینہ موجود ہے جسے استعمال میں لا کر شعرا نے اپنے سیاسی و سماجی شعور کی بلا دھڑک ترجمانی کی ہے۔

(ب) نوآبادیاتی دور

ہندوستانی نوآبادیات میں تاجِ برطانیہ کی سیاسی حکمتِ عملی:

جنگِ آزادی کا غبار چھٹا تو یکم نومبر ۱۸۵۸ء میں ملکہ وکٹوریہ نے ایک اعلان نامہ جاری کیا(۳۸) جس کے مطابق انگریزوں کے بلاواسطہ قتل میں ملوث افراد کے علاوہ سب کے لیے معافی کا اعلان کر دیا گیا۔ ریاستی الحاق کی ڈلہوزی پالیسی کالعدم قرار پائی اور لاولد ریاستی حکمرانوں کو گود لی ہوئی اولاد سے اپنا ولی عہد مقرر کرنے کے وراثتی حقوق حاصل ہو گئے۔ ہندوستانی عوام کو کمپنی کے عہد و پیمان کی پاس داری اور مکمل مذہبی آزادی کا یقین دلایا گیا۔ اس کے ساتھ ہی یہاں کے گورنر جنرل لارڈ کیننگ کو فی الفور پہلا وائسرائے بنا کر تاجِ برطانیہ کی بلاواسطہ حکمرانی کا آغاز کر دیا گیا۔ اب ہندوستان دو حصوں میں منقسم تھا: ایک برطانوی ہندوستان اور دوسرا وہ ہندوستان جو ۶۰۰ کے قریب خرد و کلاں ریاستوں پر مشتمل تھا۔ نئی ریاستوں کے الحاق کی پالیسی بھی ختم کر دی گئی کیوں کہ ان ریاستوں کی آزاد حکومتیں مخالف قوتوں کے دبانے میں نسبتاً زیادہ ممد ثابت ہوئی تھیں۔(۳۹) برطانوی ہندوستان میں ان آزاد ریاستوں کو مزید سہولتیں دی گئیں اور ریاستی تعلقہ داروں یا نئی اشرافیہ کو نوع بہ نوع رعایتیں دے کر حکومت سے ہم خیال طبقے کو قوی تر بنایا گیا۔(۴۰) برطانوی پالیسی ساز ادارے درست طور پر اس بات کے قائل تھے کہ جنگِ آزادی (یا ان کے خیال میں فوجی بغاوت یا غدر) صرف عوام کی جنگ تھی، خواص نے اس کا ارتکاب نہیں کیا تھا۔(۴۱) لہٰذا وہ ہر ایسا اقدام ضروری خیال کرتے تھے جس سے حکومت کے معاون گروہ کو تقویت پہنچے کیوں کہ یہی طبقہ ان کی بقا و فلاح کا ضامن تھا۔ یورپ کے معروف شرق شناس سموئیل پی ہنٹنگ ٹن اس فکر و فلسفہ کے پس منظر سے یوں پردہ اٹھاتے ہیں:

> ''مغرب نے دنیا کو اپنے نظریات یا اقدار یا مذہب (جن کو دوسری تہذیبوں کے چند ارکان نے قبول کر لیا تھا) میں برتری کی وجہ سے قبول نہیں کیا تھا بلکہ منظم تشدد کرنے میں اپنی برتری کی وجہ سے۔ مغربی اس حقیقت کو اکثر فراموش کر دیتے ہیں غیر مغربی نہیں کرتے۔''(۴۲)

فکر و عمل کی نئی جہات:

> ''نوآبادیاتی دور میں اس خیال کو مقبول بنایا گیا کہ ماضی میں ہندوستان نے بے انتہا پس ماندہ روایات تشکیل دیں، لہٰذا ہندوستان کی ترقی کا حل یہی ہے کہ ماضی اور اس کی روایات کو ختم کر کے آگے کی جانب دیکھیں۔ یہ ترقی کا ماڈل یورپی معاشرہ تھا۔''(۴۳)

برطانوی استعمار کے پالیسی ساز ادارے اور نظریہ ساز حلقے اس بات کے شدت سے قائل تھے کہ ثقافت

طاقت کی پیروی کرتی ہے۔ کسی قوم پر دیر پا حکمرانی کا راز اس امر میں پوشیدہ ہے کہ اسے اپنی مقامی تہذیب کی خساست اور فاتح قوم کی تہذیب وتمدن کے عمدہ ہونے کا یقین دلا دیا جائے۔ یہ کام برطانوی پالیسی سازوں نے خوب مہارت سے سرانجام دیا۔ معروف مفکر ایس پی ہننگ ٹن نے جوزف نائے کے حوالے سے بات کرتے ہوئے ثقافتی اقتدار کو 'سافٹ پاور' قرار دیا ہے جو کسی قوم کی معاشی اور فوجی قوت یعنی 'ہارڈ پاور' سے زیادہ دوررس اثرات کی حامل ہوتی ہے۔ (۴۴) اسی امر کے پیش نظر مغربی حکمرانوں نے اپنی تہذیب کے جاذب نظر حصوں کو نہایت شان دار انداز سے متعارف کروایا اور دانش افرنگ کے جلوؤں نے بڑے بڑے اہل نظر کو خیرہ کر دیا۔ استعمار نواز قوتوں کی بھرپور سرپرستی کی گئی۔ جنگ آزادی میں حکومت سے اپنی وفاداری کا مظاہرہ کرنے والوں کو انعامات، جاگیریں اور خطابات دیے گئے تاکہ سماج میں ان کی عزت افزائی ہو۔ ان 'وفاشعار' افراد کی سفارشیں ترجیحی بنیادوں پر قبول کی جاتی تھیں۔ اس طرح تاج برطانیہ سے وفاداری کے جذبات کو خوب فروغ دیا گیا۔ مزید برآں ۱۸۸۷ء میں ملکہ وکٹوریہ کی گولڈن جوبلی کا جشن ہوا تو اسے مغل بادشاہوں کے اعلا تر متبادل کے طور پر پیش کیا گیا۔ باقاعدہ دربار لگانے کا سلسلہ شروع کیا گیا جس میں برطانوی طرز زندگی کی متاثر کن نمائش کی جاتی تھی۔ یہ دربار نچلی سطح سے لے کر اعلاترین عہدے داروں تک سبھی لگاتے تھے۔ وائسرائے کا دربار خوب شان دار ہوتا جس میں والیان ریاست، جاگیردار، زمین دار اور دیگر اشرافیہ مدعو کی جاتی تھی۔ الغرض یورپی تہذیب کی ان ثقافتی نمائشوں سے مقامی سماج کے زاویہ نگاہ میں بدلاؤ آ گیا۔ لوگ اپنی اقدار و روایات سے برأت کا اظہار کرنے لگے اور مقامی طرز معاشرت کی حالت کٹی پتنگ کی سی ہو کر رہ گئی۔ (۴۵) ادھر یورپی طرز حیات ان کے لیے رول ماڈل قرار پائی۔ مغربی کلچر کے عناصر ہندوستان کی صدیوں پرانی تہذیب میں شامل کیے گئے تاکہ اس اجنبی قوم کی پذیرائی میں کوئی کسر باقی نہ رہے۔ (۴۶) باری علیگ نے ایسے ہی تہذیب ادغام کو ''منظم بربریت'' کہا ہے۔ (۴۷) یورپی تہذیب کی اس کھلی گھس بیٹھ کے محرکات محض سیاسی تھے اور اس ضمن میں انھیں اپنے اہداف کے حصول میں بڑی کامیابی ملی۔ مثال کے لیے آپ قیام لندن کے دورانیے میں سرسید احمد خاں کا علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کو لکھا گیا وہ تاثراتی مکتوب ملاحظہ فرمائیں جس میں اہل یورپ اور ہندوستانیوں کا موازنہ کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

> ''اہل یورپ کو ہندوستانیوں سے وہی مناسبت ہے جو کسی نہایت خوب صورت اور لائق آدمی کے سامنے نہایت میلے کچیلے جانور کو ہے۔'' (۴۸)

اس تبصرے پر ہندوستان کے اخبارات میں تردید و مخالفت کا ایک طوفان برپا رہا۔ بلاشبہ اس میں سرسید کا اخلاص نیت روبہ عمل تھا لہٰذا بلند کرداری کا ثبوت دیتے ہوئے انھوں نے جواب الجواب کا جھن جھٹ نہیں پالا تاہم اس سے یہ ضرور متبادر ہوتا ہے کہ جس شخص کی کارگاہ فکر میں ولیم میور کی متعصبانہ کتاب لائف آف محمد ﷺ کے

مقابلے میں خطبات احمدیہ جیسی اعلا پائے کی کتب ڈھل رہی ہوں وہ اپنے پورے اخلاص فکر کے باوجود مقتدرہ کلامیے سے متاثر ہوسکتا ہے واضح رہے کہ مغربی لوگ شروع میں مسلمان حکمرانوں کے دربار یا فوج میں شامل ہونا اپنے لیے باعث فخر سمجھتے تھے، جب کہ مقامی افراد اہل یورپ کو''ناپاک'' تصور کرتے تے۔اسی تناظر میں سرسید مغربی تہذیب کے مداح ہونے کے''جرم'' میں کافر اور نیچری ہونے کا طعن سنتے رہے۔(۴۹) اس طرح کی مزید مثالیں دیکھنا ہوں تو انجمن پنجاب کے پلیٹ فارم پر محمد حسین آزاد کی تقاریر ملاحظہ فرمالیں جس میں کرنل ہالرائیڈ کی تقلید میں موصوف اپنے کلاسیکل ادب پر''شرماتے''،اسے''واہیات'' قرار دیتے اور انگریزی نظموں کے لیے ''ترستے'' نظر آتے ہیں۔(۵۰) سرسید کے تیسرے ہم خیال ساتھی مولانا حالی نے اس محکومانہ طرز فکر کا تخلیقی محاکمہ بھی پیش کردیا ہے:

اپنی نظر میں بھی یاں اب تو حقیر ہیں ہم
بے غیرتی کی یارو اب زندگانیاں ہیں (۵۱)

استعماری کلامیے کے زیر اثر ہر فرد خود ترحمی کا شکار ہوگیا اور اسی غلامانہ فکر و نظر کا تجزیہ کرتے ہوئے ابوالکلام قاسمی لکھتے ہیں:

''اس فکری مغلوبیت سے یہ اندازہ بہ خوبی لگایا جاسکتا ہے کہ فاتح قوم کا منشا کس طرح مفتوح قوم کے بیانیہ میں شامل ہوجاتا ہے، اور کیوں کر مفتوح قوم خود اپنی تحقیر کے درپے ہوجاتی ہے۔''(۵۲)

شمس الرحمٰن فاروقی نے بھی اسی تجزیاتی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے اپنے خیالات یوں رقم کیے ہیں کہ ''مغربی سامراج نے دوسو برس تک خود ہمیں ہمارے وجود کی روح اور اصل سے بے خبر رکھا''(۵۳)

ہندوستان میں فرنگی اصلاحات:

ہندوستان میں انگریزوں نے جب تک تجارت سے سروکار رکھا، اخلاقی ضابطے ان کی لوٹ کھسوٹ میں کبھی حائل نہیں ہوئے، تاہم جب عنان حکومت ان کے ہاتھ آئی تو اپنی بڑائی ثابت کرنے اور مفتوح قوم کے مزاحمتی رد عمل کو کم سے کم کرنے کے لیے انھوں نے بہت سی اصلاحات متعارف کروائیں۔ باری علیگ نے ان فرنگی اصلاحات کو''طلائی زنجیریں'' قرار دیا۔(۵۴)

جس سے اختلاف ممکن نہیں مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ ان اصلاحات نے ہندوستانی معاشرے کو ایک نئی طرز زندگی سے ہم کنار کیا۔ اہل مغرب نے مقامی تہذیب میں بہت دلچسپی دکھائی۔ نئے کالج، سکول اور تحقیقی ادارے قائم کیے گئے۔ کلکتہ میں مدرسہ عالیہ اور بنارس میں سنسکرت کالج بنا جہاں بالترتیب فارسی اور سنسکرت پر بہت سا کام

ہوا۔ یہ الگ بات ہے کہ ایسی سرگرمیوں کے نوآبادیاتی ثمرات کی افادیت اہل ہند کے لیے بلواسطہ جب کہ مقتدر طبقے کے لیے بلاواسطہ اور فوری نوعیت کی تھی۔ ۱۷۸۴ء میں ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال بنائی گئی جس کا مقصد ہندوستان کی قدیم تہذیب کو دریافت کرنا تھا۔ اسی طرح فورٹ ولیم کالج کے اساسی مقاصد جو بھی ہوں، اس سے مشرقی علوم وفنون کو بیش بہا فائدہ ہوا۔ دلی کالج بھی ایسی ہی ایک درخشاں مثال ہے۔ انیسویں صدی میں ہی کمپنی نے مختلف شہروں سے اخبارات کا اجراء کیا۔ ڈاک کے نظام کو جدید اور منظم بنایا گیا تھا۔ ریلوے، ٹیلی گرام اور جانے کیا کیا سائنسی ایجادات تھی جو یورپ سے سیدھی ہندوستان پہنچنے لگیں۔ بلاشبہ ان سے لوگوں کے طرز فکر، انداز واطوار اور دیگر سماجی رویوں میں بہت بدلاؤ آرہا تھا۔

اس بدلتے ہوئے سماجی تناظر میں راجہ رام موہن رائے اور سرسید احمد خان کی سرپرستی میں چلنے والی برہمو سماج اور علی گڑھ جیسی تحریکیں عوام کو سماجی آگہی فراہم کررہی تھیں۔ (۵۵) ستی اور بچپن کی شادی جیسی رسوم پر پابندی اور بیواؤں کو دوسری شادی کی جازت جیسی اصلاحات بہ ہر طور سماجی اصلاح کا اہم حوالہ تھیں۔ انھی دنوں یورپ میں افادیت پسندی کی تحریک چلی جس نے یہ فلسفہ دیا کہ اگر ہندوستان میں قانون کی حکمرانی اور سماجی ضرورتوں کو پورا کرنے کے ادارے ہوں تو اس سے امن وامان اور ترقی کی ضمانت مل سکتی ہے لہٰذا سماجی فلاح ادارے، ہسپتال اور یتیم خانے وغیرہ قائم کیے جانے لگے۔ (۵۶) تعلیمی حوالے سے دیکھیں تو انگریزی عہد ہمارے لیے ایک نعمت سے کم نہیں۔ مغلوں کا جاہ وجلال بجا، مگر یہ حکمران جدید سماجی وطبعی علوم کی ترویج کے لیے ایک بھی یونی ورسٹی یا اعلا تعلیمی سکیم متعارف نہ کرا سکے۔ عطاء اللہ عطا کا قدرے مبالغہ آمیز بیان جدید عصری تناظر کے ایسے ہی تعلیمی بحران کا غماز ہے کہ ''انگریزوں کی حکومت سے پہلے اس خطے میں کوئی نظام تعلیم تھا ہی نہیں''(۵۷)

انگریزی دور میں تین نظام ہائے تعلیم کررہے تھے:

۱- مستشرقین کا ابتدائی نظام تعلیم

۲- لارڈ میکالے کا نظام تعلیم (۱۸۳۵ء۔۱۸۵۷ء)

۳- طبقاتی نظام تعلیم (۱۸۵۷ء۔۱۹۴۷ء)

جنگ آزادی کے بعد اس نوع کے مزید واقعات سے بچنے کے لیے یہ لائحہ عمل اپنایا گیا کہ تاج برطانیہ کے ''فرماں بردار'' اور ''نمک حلال'' افراد یعنی سرداروں، مہاراجوں اور دیگر امراء کے لیے چیف کالج کھولے جائیں تاکہ انھیں خوے غلامی میں پختہ تر کیا جاسکے جب کہ عام افراد کے لیے روایتی علوم اور مقامی زبانوں کی ترویج کے ادارے ہوں جو حکومت کی دفتری ضروریات کے لیے خام انسانی وسائل مہیا کرتے رہیں تاکہ سرکاری مشینری بھی رواں رہے۔ (۵۸) بلاشبہ یہ تعلیمی سرگرمیاں ''افادیت'' کے اصول پر مبنی تھیں تاہم مقامی معاشرے کے وسائل سے

پردہ کشائی، ذہنی جمود کو توڑنے اور عصر حاضر کی صحیح تفہیم و تعیین کے لیے تحرک فراہم کرنے کے ضمن میں ان کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں۔ آئینی حوالے سے دیکھیں تو کمپنی راج سے ہی سرکاری مشینری اور اس کی عمل داری کو بہتر بنانے کے منصوبے بنائے جانے لگے تھے۔ خصوصاً ۱۷۷۳ء اور ۱۷۸۴ء کے اصلاحاتی ایکٹ اسی نوع کی ابتدائی مثالیں ہیں۔ تمام ہندوستان میں ۱۸۸۱ء کو پہلی ملک گیر مردم شماری کروا کر ڈیٹا اکٹھا کیا گیا تاکہ معاشرے کے صحیح اعداد و شمار کو مدنظر رکھ کر فلاحی پالیسی سازی کی جاسکے۔(۵۹)

ہندوستانی رائے عامہ کا باقاعدہ جائزہ لیتے رہنے کے لیے ایک انگریز اے او ہیوم نے ۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگرس قائم کی۔ دوسری طرف ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ بھی میدان میں آ گئی۔ اسی طرح جوں جوں ہندوستانی عوام کا سیاسی شعور بلوغت کی منازل طے کرتا گیا، انھیں بتدریج اصلاحات کی شکل میں سیاسی حقوق حاصل ہوتے گئے۔ اس سلسلے میں ۱۹۰۹ء کی منٹو مارلے اصلاحات، ۱۹۱۹ء کی مانٹیگو چیمس فورڈ اصلاحات، کمیونل ایوارڈ، گول میز کانفرنسیں، گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء جیسے آئینی اقدامات اہم اصلاحی کاوشیں ہیں۔ آخر کار یہی سلسلہ ہندوستان کی کامل خود مختاری پر منتج ہوا۔ الغرض ۱۷۵۷ء سے ۱۹۴۷ء تک بالواسطہ اور بلاواسطہ طور پر انگریزوں کا دور اقتدار تقریباً دو صدیوں پر محیط رہا جس میں انھوں نے موریہ اور مغل حکمرانوں کے بعد ہندوستان میں تیسری بڑی امپائر قائم کر کے اس خطے میں سیاسی، سماجی اور معاشی نظام کے نئے قرینے متعارف کروائے۔ برطانوی دور حکومت پر ایک فاضلانہ محاکمہ دیتے ہوئے ڈاکٹر گوپی چند نارنگ لکھتے ہیں:

> ''انگریزی حکومت اگرچہ بدنیتی، معاشی استحصال، جابرانہ لوٹ کھسوٹ اور خود غرضی کا نہایت مکروہ پہلو رکھتی تھی، لیکن تاریخی طور پر وہ سرمایہ داری کی ترقی قوتوں کی آلہ کار تھی، غیر ارادی طور پر یہی حکومت ہندوستان کو تاریخ کے نئے سانچے میں ڈھالنے کا باعث بنی۔ شاہی مطلق العنانی کا خاتمہ ہوگیا، قدیم معاشیات بدل گئیں، ہندوستان ایک صنعتی ملک بننے لگا اور انگریزی حکومت ہی کے ذریعے بالآخر ہندوستان میں نئی تعلیم، آزاد پریس، ذرائع آمدورفت اور رسل و رسائل کی ترقی اور سیاسی وحدت پیدا ہوئی۔''(۶۰)

عوام میں سیاسی بیداری اور آزادی کی جدوجہد:

ہندوستان میں نو آبادیاتی دور کا نصف اوّل عالم جبر تھا اور نصف آخر عالم قدر۔ پہلے انگریز وائسرائے لارڈ کیننگ (۱۸۵۸ء) سے لے کر لارڈ ایلگن دوم (۱۸۹۹ء) تک برطانوی حکومت نہایت مستحکم رہی۔ لارڈ کرزن نے ۱۹۰۳ء میں دہلی دربار سجا کر عوام کو جو سہانے خواب دکھائے تھے اس سے نہ صرف حکومتی ایوانوں میں بدلتے انداز حکمرانی کا پتا چلتا ہے بلکہ یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ احساس زیاں کی پژمردہ شاخوں پر امیدوں کے نئے انکھوے

پھوٹنے لگے تھے۔

آریہ سماج اور علی گڑھ جیسی تحریکوں نے لوگوں میں عصری سیاست اور سماجیات کا شعور اجاگر کیا اور انھیں نئے زمانی تقاضوں کے مطابق لائحہ عمل بنانے پر اکسایا۔ اپنی نوعیت کے لحاظ سے یہ دونوں تحریکیں ترقی پسندانہ رجحانات کی علم بردار تھیں۔ ان ہی بدولت ہندوستانی معاشرے سے شکست خوردگی، بے چارگی اور قنوطیت کے جذبات کا قلع قمع ہوا اور دلوں میں قوت و عمل کے نئے جذبے پیدا ہوئے۔ تعلیم و تربیت کے بہت سے ادارے وجود میں آئے جنھوں نے فکر و نظر کے نئے منطقے متعارف کروائے۔ انقلاب فرانس، امریکہ کی جنگ آزادی، اٹلی اور آئر لینڈ کے لوگوں کی قومی جدوجہد جیسے امور سے لوگ سبق اندوز ہو رہے تھے۔ پوری دنیا میں مغربی نوآبادیاں سکڑ رہی تھیں۔ ہر طرف انسانی حقوق اور حریت و آزادی کے ترانوں کی گونج تھی۔ ترکی، ایران، اور چین وغیرہ میں نئے ادوار کا آغاز ہو رہا تھا۔ جاپان نے روس کو شکست دے کر یورپ کی برتری کا طلسم چکنا چور کر دیا تھا۔ ان تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ ہندوستان کا تعلیم یافتہ طبقہ تھامس پین، سپنسر، برک، مل، والٹیر اور گیری بالڈی کی کتابوں سے ولولہ آزادی کی حدت جذب کر رہا تھا۔ (۶۱)

سیاسی جماعتوں کے قیام اور بہ تدریج اصلاحات کے نفاذ نے عوام میں اپنی ممکنات کا یقین پیدا کر دیا تھا۔ انگریزوں کے متکبرانہ طرز عمل، عوام کے معاشی استحصال اور جلیانوالہ باغ کے قتل عام جیسے وسیع پیمانے پر مظالم نے جلتی پر تیل کا کام کیا۔ ایسے میں حریت و آزادی کے مطالبات کا سامنے آنا بدیہی امر ہے۔ اگرچہ شروع میں ان مطالبات کو جبراً دبانے کی کوشش کی گئی مگر وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ کامل خود مختاری کے یہ نعرے بلند تر ہوتے گئے لہٰذا آخر کار عوامی کوششیں رنگ لائیں اور برصغیر پر آزادی کا پھریرا لہرانے لگا۔

نوآبادیاتی دور کا خاتمہ:

لارڈ ماؤنٹ بیٹن وہ آخری وائسرائے تھے جنھوں نے ہندوستان کو متحد رکھتے ہوئے اس پر برطانوی راج روا رکھنے کی کوشش کی مگر انھیں جلد ہی یہ احساس ہو گیا کہ اب یہاں استعماری سرگرمیوں کے لیے حالات سازگار نہ رہے تھے۔ وہ جان گئے کہ اب برطانوی نظام کا خاتمہ یقینی ہے لہٰذا ۱۴ اور ۱۵ اگست کی درمیانی شب میں ہندوستان کو دو الگ الگ آزاد مملکتوں میں تقسیم کر دیا گیا اور یوں نوآبادیاتی دور اپنے اختتام کو پہنچا۔

حوالہ جات

1. Encyclopedia of Social Siences, Vol:3, New York: The Macmillan Company, 1963, p.653,

۲۔ نیر، ناصر عباس، ڈاکٹر: نوآبادیاتی صورت حال، مشمولہ: ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی اور زبان و ادب، مرتبہ: ڈاکٹر ضیاء الحسن، ڈاکٹر ناصر عباس نیر، لاہور: کلیہ علوم شرقیہ پنجاب یونی ورسٹی، اورینٹل کالج، ۲۰۰۸ء، ص ۲۴-۲۶۳

3. A Dictionary of Politics: Walter Laqueurm Weidenfeld & Nicolosn, London P-105-106

۴۔ فرہنگ اصلاحات: ج: اول (اے تا ڈی) لاہور: اردو سائنس بورڈ، ۱۹۸۴

۵۔ مبارک علی، ڈاکٹر: برطانوی ہندوستان، لاہور: سانجھ پبلی کیشنز، ۲۰۰۸، ص ۱۰

☆ یوں تو یورپی نوآبادکاریوں کی طرح آریہ اور مغل بھی بدیسی طاقتیں تھیں مگر ان کے لیے ہم نوآبادکار کی اصطلاح استعمال نہیں کرتے جس کی بڑی وجہ حکمران کا مقامی باشندوں سے گہرا سماجی تعامل اور ہندوستان کو بہ طور وطن اپنانا ہے۔ انگریز قوم یہاں چار صدیاں گزار گئی مگر وہ اس طرح کا معاشرتی تال میل پیدا نہ کر سکی۔ اسی وجہ سے انھیں مقابلتاً زیادہ مزاحمت کا سامنا بھی رہا۔

۶۔ ضیاء الحسن، ڈاکٹر: ناصر عباس نیر، ڈاکٹر (مرتبین)، پیش لفظ: ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی اور زبان و ادب، ص ۱۲

۷۔ مبارک علی، ڈاکٹر: برطانوی ہندوستان، ص ۱۰-۱۱

☆ یہ تاثر سراسر استحصالی حربہ ہوتا ہے۔ ابتدائی عظیم سلطنتوں میں یونانی اور رومی شامل نہیں تھے۔ اسی طرح چین، ہندوستان، شمالی افریقہ اور مشرقی وسطیٰ کے ممالک اس وقت بامِ عروج پر تھے۔ جب برطانوی جزائر اور یورپ کے لوگ ابھی تیر کمان بھی نہ بنا پائے تھے۔

(والٹر روڈنی: نوآبادیاتی نظام اور اس کی ابتدا، مشمولہ: تاریخ اور سیاست، از: ڈاکٹر مبارک علی، لاہور: فکشن ہاؤس، ۱۹۹۷ء، ص ۸۹-۹۰)

۸۔ شمس الرحمٰن فاروقی، ڈاکٹر: تعبیر کی شرح، اکادمی بازیافت، ۲۰۰۴ء، ص ۸۸

۹۔ باری علیگ: کمپنی کی حکومت، لاہور: مکتبہ اردو، س۔ن، ص ۱۰

10. S.Warshaw & C.D Bromwell: India Emerges, San Francisco, (California): Confield Press, 1974, P.67

11. S.Warshaw & C.D Bromwell, India Emerges, P.68

☆ ابتدا اس کمپنی کا نام ''انجمن مہم پردازاں'' تھا۔ اسی نام کی دو مزید کمپنیاں بھی تھیں جنھیں باہمی رقابت کی وجہ سے ایک دوسرے میں ضم کر کے ایسٹ انڈیا کمپنی بنا دیا گیا۔ (باری علیگ: کمپنی کی حکومت، ص ۱۲)

12. S.Warshaw and C.D Bromwell: India Emerges, P.66

☆ اس سے قبل ۱۶۲۴ء میں بھی انگریزوں نے ایک ایسے نادر موقع سے بھرپور فائدہ اٹھایا تھا جب شاہ جہاں کی بیٹی جہاں آرا آگ سے جھلس گئی تو سورت کے انگریز معالج جبریل بگٹن نے ان کا علاج کیا جس کے حوصلے میں انھیں محصول ادا کیے پوری مغلیہ سلطنت میں تجارت کی اجازت دے دی گئی۔ اسی سرجن نے بعد میں شاہ زادہ شجاع کے حرم کی ایک خاتون کا علاج کر کے کمپنی کے لیے

فیکٹری لگانے اور مختلف علاقوں میں اپنی تجارتی ایجنسیاں کھولنے کی اجازت حاصل کی۔
(محمود الرحمٰن، ڈاکٹر: جنگ آزادی کے اردو شعراء، اسلام آباد: قومی ادارہ برائے تحقیق تاریخ و ثقافت، س۔ن، ۲۶۔۲۷)

۱۳۔ باری علیگ: کمپنی کی حکومت، ص ۱۵

14. S.Warshaw and C.D Bromwell: India Emerges, P.68

۱۵۔ مبارک علی، ڈاکٹر: برطانوی ہندوستان، ص ۲۳۔۲۴

۱۶۔ ایضاً، ص ۲۵

۱۷۔ ایضاً

☆ انگریزوں نے الزام عائد کیا کہ فورٹ ولیم پر قبضہ کے دوران میں نواب کے سپاہیوں نے ۱۴۶ برطانوی سپاہیوں کو ماہ جون کی گرمی میں ایک کال کوٹھڑی (بلیک ہول) میں بند کر دیا جس میں دم گھٹنے سے ۱۲۳ سپاہی ہلاک ہو گئے۔ واضح رہے کہ بعد کی تحقیق سے یہ الزام غلط ثابت ہوا جس کا ایک ثبوت "۲۲۔۔۔۔۱۴" رقبہ کی مبینہ کوٹھڑی میں اتنے افراد کی گنجائش ہی کا نہ بننا ہے۔ محبوس افراد کی تعداد ۱۶۶ اور کال کوٹھڑی کا رقبہ ۱۸ مربع فٹ بھی بیان کیا گیا ہے۔

(Encyclopedia of World History, London: Peerage Book, 1985, P.99)

۱۸۔ مبارک علی، ڈاکٹر: برطانوی ہندوستان، ص ۲۷

19. Encyclopedia of World History, P.99

☆ میر جعفر اس قدر کلائیو کے زیر اثر تھا کہ عوام اسے "کلائیو کا گدھا" کے لقب سے پکارتے تھے۔ (باری علیگ: کمپنی کی حکومت، ص ۴۵)

۲۰۔ شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر: سیاسی، فکری، معاشرتی و ادبی پس منظر (۱۷۰۷ء تا ۱۸۰۳ء)، مشمولہ: تاریخ ادبیات مسلمان پاکستان و ہند، ج: ۷، لاہور: پنجاب یونی ورسٹی، ۱۹۷۱ء، ص ۷

۲۱۔ مبارک علی، ڈاکٹر: برطانوی راج، ص ۲۹۔۳۰

۲۲۔ شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر: سیاسی، فکری، معاشرتی و ادبی پس منظر (۱۷۰۷ء تا ۱۸۰۳ء)، ص ۸

۲۳۔ مبارک علی، ڈاکٹر: برطانوی ہندوستان، ص ۳۹

۲۴۔ نصیر الدین ہاشمی: دکنی کلچر، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۳ء، ۳۲۔۱۳۳

۲۵۔ القرآن، سورۃ النمل: آیت نمبر ۳۴

☆ آیت کا عربی متن یوں ہے:

قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ۝

ترجمہ: (اس (ملکہ سبا) نے کہا کہ جب بادشاہ کسی شہر میں داخل ہوتے ہیں تو اس کو تباہ کر دیتے ہیں اور وہاں کے عزت داروں کو ذلیل کر دیتے ہیں، اور اس طرح یہ بھی کریں گے)

☆ سر سید احمد خان نے اسباب بغاوت ہند کے ضمن میں ایسے پانچ نکات کا ذکر کیا ہے:

۱۔ حکومتی اقدامات کی غلط تفہیم
۲۔ ایسے قوانین کا اجرا جو مقامی اقدار سے مطابقت نہ رکھتے تھے
۳۔ حکومت کی رعایا کے احوال سے عدم واقفیت
۴۔ ہندوستانی معاشرے کی اہم ضروریات کا حکومت کی طرف سے نظر انداز کیا جانا
۵۔ فوج کی بدانتظامی

(سرسید احمد خاں: اسباب بغاوتِ ہند، مشمولہ: ۱۸۵۷ء خیال نمبر، مرتبہ: ناصر کاظمی؛ انتظار حسین، لاہور م سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۷ء ص ۵۶)

۲۶- عبداللہ یوسف علی، علامہ: انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ، لاہور: دوست ایسوسی ایٹس ۲۰۰۳ء، ص ۴۷

۲۷- مبارک علی، ڈاکٹر: برطانوی ہندوستان، ص ۶۲-۶۳

☆ اس پالیسی کا ماحصل یہ تھا کہ اگر کوئی والیٔ ریاست لاولد مرجائے یا جس حکمران کے بارے میں ریاستی بدانتظامی کی شکایات ہوں، اس کا انتظام وانصرام کمپنی اپنے ہاتھ میں لینے کی مجاز ہے۔

۲۸- شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر: سیاسی، فکری، معاشرتی وادبی پس منظر (۱۷۰۷ء تا ۱۸۰۳ء)، ص ۳

۲۹- تبسم کاشمیری، ڈاکٹر: سن ستاون کی ابتدائی بغاوتیں، مشمولہ: اردو نامہ، لاہور، ج: ۲۷-۲۶، ش: ۱، ۳، ۴، لاہور: جولائی ۲۰۰۹ء تا مارچ ۲۰۱۰ء ص ۱۴

۳۰- ایضاً، ص ۱۵

۳۱- مبارک علی، ڈاکٹر: برطانوی ہندوستان، ص ۶۳

۳۲- ایضاً

۳۳- شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر: سیاسی، فکری، معاشرتی اور تہذیبی پس منظر (۱۸۵۷ء تا ۱۹۱۴ء)، مشمولہ: تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان وہند: ج: ۹، ص ۳

۳۴- احمد ندیم قاسمی: جنگِ آزادی ۱۸۵۷ء کی اہمیت، مشمولہ: ۱۸۵۷ء خیال نمبر، ص ۳۴

۳۵- غالبؔ: اردوئے معلا، لاہور: لاہور اکیڈمی، ۱۹۶۴ء، ص ۴۳

☆ غالب نے ''رستخیز بیجا'' کی ترکیب سے جنگ آزادی کا مادہ تاریخ نکالا ہے۔ یہ لفظ ان کی تصنیف ''دستنبو'' میں بھی آیا۔

۳۶- نامہ غالب بنام منشی ہرگوپال تفتہ، مشمولہ: خطوطِ غالب، مرتب: غلام رسول مہر، ج: اول، لاہور: پنجاب یونی ورسٹی، ۱۹۶۹ء، ص ۴۲

۳۷- احمد ندیم قاسمی، جنگِ آزادی ۱۸۵۷ء کی اہمیت، مشمولہ: ۱۸۵۷ء، خیال نمبر، ص ۳۲-۳۷

۳۸- مبارک علی، ڈاکٹر: برطانوی ہندوستان، ص ۷۰

۳۹- جذبی، معین احمد: حالی کا سیاسی شعور، لاہور: آئینہ ادب، ۱۹۶۳ء، ص ۲۲

۴۰- شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر: سیاسی، فکری، معاشرتی اور ادبی پسِ منظر (۱۸۵۷ء تا ۱۹۱۴ء)، مشمولہ: تاریخ ادبیات مسلمانان وہند: ج: ۹، ص ۳۹

۴۱- عطا، عطاءاللہ: جنگ آزادی ۱۸۵۷ء: کل اور آج تعلیمی تناظر میں، مشمولہ: ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی اور زبان وادب، ص ۱۸۰

۴۲- ہنٹنگ ٹن، سیموئیل۔ پی: تہذیبوں کا تصادم، مترجم: محمد احسن بٹ، لاہور: مشال پبلیشنگ، ۲۰۰۴ء، ص ۷۳

۴۳- مبارک علی، ڈاکٹر: تاریخ اور تحقیق، لاہور: فکشن ہاؤس، ۲۰۰۲ء ص ۳۳

۴۴- ہنٹنگ ٹن، سیموئیل۔ پی: تہذیبوں کا تصادم، مترجم: محمد احسن بٹ، ص ۱۵، ۱۱۶

۴۵- شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر: ادبی منظر (۱۸۵۷ء تا ۱۹۱۴ء)، ص ۴۵

۴۶- فیضؔ، احمد: موج زر، مرتبہ: احمد سلیم، لاہور: نگارشات، ۱۹۹۰ء، ص ۲۶۶

۴۷- باری علیگ: کمپنی کی حکومت، ص ۸

۴۸- محمد اسماعیل پانی پتی، شیخ (مرتب): مکتوباتِ سرسید، ج: اول، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۶ء، ص ۱۲۰

۴۹- نصیر الدین ہاشمی: دکنی کلچر، ص ۱۴۳

۵۰- محمد ہارون، ڈاکٹر (مرتب): کلیاتِ نظم آزاد، لاہور: الوقار پبلی کیشنز، ۲۰۱۰ء، ص ۳۸_۴۴۲

۵۱- حالی، الطاف حسین، مولانا: دیوانِ حالی، لاہور: مقبول اکیڈمی، س۔ن، ص ۱۱۵

۵۲- ابوالکلام قاسمی: معاصر تنقیدی رویے، علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس، ۲۰۰۷ء، ص ۳۷_۴۷

۵۳- شمس الرحمٰن فاروقی: تعبیر کی شرح، ص ۹۴

۵۴- باری علیگ: کمپنی کی حکومت، ص ۴۷

☆ ہندوستان میں تین چار وائسرائے جیسے لارڈ میوم، لارڈ فرن اور لارڈ کرزن وغیرہ واقعی سماجی مصلح کے طور پر نمایاں تھے۔ صحت، تعلیم اور عوامی فلاح کے کاموں میں ان کی خدمات بہت اہم ہیں۔
(شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر: سیاسی، فکری، معاشرتی اور تہذیبی پس منظر (۱۸۵۷ء تا ۱۹۱۴ء)، ص ۱۰)

۵۵- شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر: سیاسی، فکری، معاشرتی اور تہذیبی پس منظر (۱۸۵۷ء تا ۱۹۱۴ء)، ج: ۹، ص ۱۲، ص ۳۲

۵۶- مبارک علی، ڈاکٹر: برطانوی ہندوستان، ص ۵۲

۵۷- عطا، عطاءاللہ: جنگ آزادی ۱۸۵۷ء کل اور آج تعلیمی تناظر میں، مشمولہ: ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی اور زبان و ادب، ص ۱۸۱

۵۸- ایضاً، ص ۱۸۵

۵۹- مبارک علی، ڈاکٹر: برطانوی ہندوستان، ص ۴۷

۶۰- نارنگ، گوپی چند، ڈاکٹر: اُردو شاعری ۱۸۵۷ء کے بعد، مشمولہ: ۱۸۷۵ء کی جنگ آزادی اور زبان و ادب، ص ۲۱

۶۱- ایضاً، ص ۲۲

ماخذ: محمد رؤف، اُردو غزل مابعد نو آبادیاتی مطالعہ، ۲۰۱۵ء، فیصل آباد: رومی بکس

ہندوستان اور یورپ میں نوآبادیات کا تاریخی پس منظر

ڈاکٹر روش ندیم

یورپی و ہندوستانی تہذیبوں کے عروج وزوال کا تقابل آج کے علم وفکر کی ایک ایسی الجھن ہے جس سے ہمارا ہر صاحب فکر گزرتا ہے۔ یہ الجھن اس سوال سے شروع ہوتی ہے کہ اگر قرون وسطیٰ کے آخر تک بھی ہندوستانی تہذیب یورپ سے ترقی یافتہ تھی تو پھر ارتقا کی ایسی کون سی حرکت تھی جس سے جدید دور میں یہ توازن الٹ گیا۔ اس مقالے میں ان دونوں تہذیبوں کے سماجی، سیاسی اور معاشی ارتقاء کا متوازی طور پر طائرانہ نظر دوڑاتے ہوئے جائزہ لیا جائے گا۔

ہندوستانی تاریخ کے قدیم ادوار کے حوالے سے ہندوستان کی زرخیزی اور ''خوشحالی'' کا ذکر کرتے ہوئے ڈی ڈی کوسمبی لکھتا ہے کہ قدرتی طور پر خوراک کی فراوانی کے باعث یہاں شکار کا دور آیا ہی نہیں۔ جس نے ہلاکت خیزی یعنی اہنسا کے نظریہ کے ذریعے ہندوستانی دینیات میں انقلاب برپا کیا۔ ''اسی چیز نے تشدد اور طاقت کی ضرورت کو یورپ اور امریکہ کی بہ نسبت کم کر دیا''[1] ہندوستان کی سرزمین سے ہی وادی سندھ کی عظیم تہذیب نے جنم لیا جو اپنی ہم عمر تہذیبوں میں بہت ترقی یافتہ اور متمدن تھی۔ وادی سندھ کے بحری جہاز سمیریا اور بابل تک جایا کرتے تھے۔ تین ہزار سال قبل مسیح ''جب مصر میں بڑا اہرام تعمیر کیا گیا اس وقت ہڑپا اور موئن جودڑو کا تمدن عروج پر تھا''[2] ول ڈیورانٹ لکھتا ہے کہ ''چاندی، سونے، سیسے، رانگ (ٹن)، جست اور لوہے کی کان کنی پندرہ سو سال قبل مسیح میں شروع ہو چکی تھی اور یورپ میں متعارف ہونے سے پہلے ہی ہند میں لوہا ڈھالنا اور رنگائی شروع ہو چکی تھی۔'' وہ مزید لکھتا ہے کہ ''کپاس کی کاشت دنیا میں سب سے پہلے ہند میں شروع ہوئی''[3] رومی انہیں کے ذریعے کپاس سے متعارف ہوئے تھے۔ قدیم عہد کی یہی وہ بنیادیں تھیں جنھوں نے بعد ازں قرون وسطیٰ میں تہذیبی عظمت کو چار چاند لگائے اور گوتم بدھ، مہابیر، چانکیہ، چندر گپت موریہ، پورس، اشوک شنکر، تلسی داس، کالی داس، کبیر، نانک اور اکبر کے ساتھ ساتھ رامائن، مہا بھارت، بھگوت گیتا، ویدوں، ارتھ شاستر اور پنج تنتر (کلیلہ دمنہ) جیسا حکمت افروز سرمایہ دیا اور فلسفے، اخلاقیات مابعد الطبیعیات، دیو مالا کے علاوہ کیمیا، طبیعیات، ہیئت، الجبرا، ریاضی، فلکیات، جراحت، علم نجوم، اعشاری نظام، مجسمہ سازی، ڈرامہ، رقص، شاعری اور تعمیر کے علوم وفنون

پیدا کیے۔

گو یورپی تہذیب ہندوستان کی طرح قدیم اور ترقی یافتہ تو نہیں تھی لیکن یونان وروم کی عظیم فکری، سماجی، انتظامی ترقیات نے بھی ہندوستانی متذکرہ علوم وفنون اور شخصیات کی طرح انقلاب آفریں کردار ادا کیا مگر بعد کے وسطی ادوار میں ترقیات کا یہ سفر ہندوستان کے مقابلے میں اس قدر شاندار نہ رہا۔ اس لیے جدید یورپی مفکرین قرون وسطیٰ کے یورپی جاگیرداری دور (۴۰۰ سے ۱۵۰۰ء) کو قرون مظلمہ یا عہد تاریک سے موسوم کرتے ہیں۔ یوں یہ مطالعہ اہم بن جاتا ہے جس کے تحت رومی سلطنت کے زوال اور جرمنی کے وحشی قبیلوں کی غارت گری سے پیدا شدہ حالات نے یورپ میں جاگیرداری کی بنیادیں استوار کیں ان حالات میں دیہاتوں کی آبادکاری، فوجی سرداروں کے قبضے، کسانوں کا بحالت مجبوری ان کی سرپرستی میں آنا اور فوجی جاگیردار سرداروں کی مطلق العنایت کا آغاز یورپی جاگیرداریت کے آغاز کے اہم عناصر ہیں۔ عربوں، نورز اور میگائرز نے یورپی سلطنتوں پر حملے شروع کیے تو مرکزی حکومت کمزور اور مقامی جاگیردار طاقتور ہوتے چلے گئے۔ حتیٰ کہ بادشاہ اور جاگیرداروں کو میگنا کارٹا (۱۲۱۵ء) کے ذریعے اپنی اپنی طاقت کی حدود قائم کرنا پڑیں۔ مرکزی حکومت کی کمزوری، مقامی جاگیردار کی مطلق العنایت و موروثیت، دیہات اور دیہاتی بطور جاگیردار کی ملکیت، جاگیرداریت میں کلیسا کے بنیادی کردار، استحصال اور علم دشمنی وغیرہ یورپی جاگیرداریت کے انفرادی خصائص ہیں۔ کاشت کاروں کی حیثیت جاگیرداروں کے لیے ''زندہ زرعی آلات'' کی سی تھی جن کو ہفتہ میں تین دن بیگار میں کام کرنا پڑتا۔ سڑکوں کی مرمت اور پلوں کی تعمیر کسان ہی کی ذمہ داری ہوتی تھی۔ لکڑیوں کی کٹائی، شکار، تنور اور چکی کے استعمال، مچھلیوں کے شکار اور مویشیوں کے چرانے کے لیے اسے جاگیردار کے ذرائع استعمال کرنے اور ٹیکس دینے کی پابندی تھی۔ کسانوں کو اپنے لڑکوں کے تعلیم پر اسے جرمانہ دینا پڑتا تھا۔ وہ ''جاگیر کے باہر کسی دوسری جگہ مالک کی منظوری کے بغیر شادی نہیں کرسکتے تھے۔ کسی سرف (قابل فروخت کسان) کے مرنے کے بعد اس کے جائز وارث ایک خاص ٹیکس ادا کرنے کے بعد میں اس کی ملکیت کا وارث بن سکتا تھا۔''(۴) لیوہیوبرمین لکھتا ہے کہ بیوہ کو شادی کے لیے اپنے مالک اعلیٰ کو ٹیکس دینا پڑتا تھا۔ ''اس دور مین اگر کوئی بیوی شادی نہیں کرنا چاہتی تھی تو اسے شادی سے بچنے کے لیے بھی مالک اعلیٰ کو ایک رقم ادا کرنی پڑتی تھی۔''(۵) ڈاکٹر مبارک علی نے لکھا ہے کہ کسی نائٹ، امیر یا فیوڈل لارڈ کے لیے کاشتکاری کرنا، ہاتھ سے کام کرنا اور محنت کرنا ممنوع تھا اور قرون وسطیٰ میں پڑھے لکھے لوگوں کے بارے میں یہ خیال تھا کہ یہ نچلے درجہ کے لوگ ہیں۔(۶) آٹھویں صدی عیسوی سے وسطی اٹلی کے علاقے پر قبضے کے بعد کلیسا ایک خودمختار ریاست بن کر بطور سربراہ ریاست یورپ کی سیاست میں براہ راست حصہ دار ہوگیا تھا۔ یورپ کے جاگیرداری نظام میں وہ ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔

''کلیسا فقط روحانی طاقت نہ تھی بلکہ یورپ کا سب سے دولت مند اور سب سے بڑا جاگیردار بھی رومن کلیسا تھا۔۔۔ یہ سب زمینیں معافی کی تھیں جن پر کوئی محصول نہ تھا اور نہ حکومت ان کے معاملات میں کوئی مداخلت کر سکتی تھی۔''(۷)

بقول ڈاکٹر مبارک علی ''چرچ (یعنی کلیسا) کو بھی فیوڈل لارڈز کی طرح سکہ ڈھالنے، عدالت میں فیصلے کرنے، زراعت کا انتظام سنبھالنے اور فوجی خدمات انجام دینے کے اختیارات ہوتے تھے''(۸) کلیسا نے اپنی قائم کردہ مذہبی عدالتوں خاص کر انکویزیشن (Inquistion) کے ذریعے عقل دوستی، آزادانہ سوچ، اجتہاد، معقولات اور کلیسا کے علاوہ کسی دوسری فکر کو روک رکھا تھا۔ سخت محنت، سردی کی سختی، خراب فصلوں، کھانے کی کمی، جاگیردارانہ تشدد، جبر اور استحصال کی وجہ سے معاشرہ منجمد تھا۔ گو شہروں میں گلڈ یعنی دست کاروں کی جماعتیں موجود تھیں جو حالات کی تبدیلی، نئی ایجادات اور تجارتی مقابلہ کو اپنے لیے زہر قاتل سمجھتی تھیں۔ کلیسا تاجروں اور دست کاروں کو حقارت سے دیکھتا تھا۔ جو تھوڑی بہت تجارت شہروں میں موجود تھی وہ بھی سڑکوں کی ناگفتہ بہ حالت، ڈاکوؤں کے خوف قدم قدم پر، جاگیرداروں سے محصولات اور گلڈ کی پابندیوں، عام لوگوں کے ہاں روپے پیسے کی کمی، ناپ تول اور کرنسی کی جگہ جگہ مختلف اقسام کے باعث بہت محدود تھی۔

ہندوستان کے حالات یورپ سے بہت مختلف تھے۔ بقول ظہیر الدین بابر ''ہندوستان کی دوسری خوبی یہ ہے کہ یہاں ہر پیشے اور ہر حرفے کے کاریگر لاتعداد اور بے شمار ہیں۔ ہر پیشے کی اور کام کی ایک ذات ہے۔ یہ پیشے اور ہنر پشت ہا پشت سے باپ سے بیٹے کو منتقل ہوتے رہے ہیں۔''(۹) ول ڈیورائٹ نے بھی لکھا ہے کہ ''اہل یورپ ہند کو ہر شعبے مثلاً لکڑی کے کام، صنعت کاری، سفید گری، رنگ سازی، صابن سازی، شیشہ گری، بارود سازی، آتش بازی اور چونے وغیرہ میں ماہر تصور کرتے تھے۔''(۱۰)

ہندوستانی زراعت کی ترقی کا یہ عالم تھا کہ جب امریکہ میں مکئی دریافت ہوئی تو اس کی کاشت فوراً یہاں بھی شروع کر دی گئی۔ دریائے سندھ اور جمنا کے ذریعے نہروں کا جال بچھا دیا گیا تھا۔ لاہور، آگرہ، چٹاگانگ، خاندیش، بردوان، اور ہگلی وغیرہ جیسے بڑے بڑے شہر علم و تہذیب کے اعلیٰ مراکز تھے۔ مواصلات کے ترقی یافتہ نظام کے تحت برصغیر میں سڑکوں اور دریائی راستوں کا جال بچھا ہوا تھا۔ سرائیں اور کنوئیں، جانور اور ان سے چلنے والی گاڑیاں مسافروں اور مال و اسباب کی نقل و حمل کے لیے عام دستیاب تھیں۔ جن کے ذریعے صنعت اور گھریلو دستکاری کی مصنوعات یورپ و ایشیا اور عرب کے مختلف ممالک کو برآمد کی جاتی تھیں۔ اوڑیسہ سے بنگال تک کپڑوں کی صنعت کے ہزاروں مراکز تھے۔ ڈھاکہ کی ململ اور لاہور کے ریشمی کپڑے اور قالین کی صنعت پوری دنیا میں مانی جاتی تھی۔ سکھر، روہڑی، خیر پور، ٹھٹھہ اور ملتان بھی مختلف صنعتوں کے مراکز تھے۔ اکبر اعظم کے دور

میں ایک سو کے لگ بھگ ہندوستانی کارخانوں کا ذکر ملتا ہے یہ کارخانے نجی ملکیت نہیں بلکہ حکومت کے زیرِ انتظام ہوتے تھے جہاں تو شکیں، قالین، زین، برتن، ستر پوشی، ہاتھی دانت کی مصنوعات، عطر، تیل، گھی، تصاویر، زیورات، سوتی وریشمی کپڑا اور اسلحہ وغیرہ بنایا جاتا تھا۔ مغل سلطنت کے اختتام تک افغانستان دہلی کے ماتحت تھا اور افغانستان کے رستے بلخ، خراسان، سمرقند اور ایران سے بہت سی تجارت ہوتی تھی۔

سندھ میں ٹھٹھہ اور لاہوری بندر، گجرات میں سورت، مالا بار میں کالی کٹ اور کوچین، مشرقی ساحل پر مسولی پٹم اور بنگال میں سات گاؤں، سری پور چٹا گانگ اور سنار گاؤں کی بندرگاہیں مشہور تھیں۔ ان بندرگاہوں سے تجارتی سامان عرب، ایران، ترکی، عراق و دمشق اور عدن وسکندریہ کے راستے برصغیر کی برآمدات یورپ واٹلی کی بندرگاہوں تک پہنچتی تھیں۔ (۱۱)

ول ڈیورائٹ نے ٹھیک لکھا ہے کہ یورپ کی نشاۃ الثانیہ اسی تجارت سے موصول ہونے والی دولت کے ذریعے لائی گئی۔ (۱۲) جواہر لال نہرو نے ہندوستان اور یورپ کی تجارت کے حوالے سے لکھا ہے کہ "روم کے مصنفوں نے اکثر اس بات پر ماتم کیا ہے کہ سونا لدلد کر روم سے ہندوستان اور مشرقی ملکوں کو جاتا تھا اور اس کے بدلے میں مشرق والے مختلف قسم کے اسباب تعیش بھیجتے تھے۔" (۱۳) دراصل ہندوستان کے ساتھ تجارت کے بدلے میں دینے کے لیے صرف اون تھی جو یہاں کے گرم موسم کے باعث بے کار تھی۔

ہندوستان میں روزمرہ استعمال کی چیزیں اور دیگر بنیادی ضرورتیں کبھی بھی عام آدمی کی پہنچ سے باہر نہیں رہی تھیں۔ اس ارزانی کے ساتھ ساتھ عام مزدور کو اتنی اجرت مل جاتی تھی کہ وہ تنگ دستی کا شکار نہ ہو۔ اس بات کا تجزیہ کرتے ہوئے ڈاکٹر مبشر حسن لکھتے ہیں:

> "ایک روپیہ میں چالیس دام ہوتے تھے اور مزدور کی یومیہ اجرت دو تین دام ہوتی تھی۔ ایک مزدور آدھے دام میں صبح وشام کی روٹی کھا سکتا تھا۔ اکبر کے زمانے میں سب سے "نکمے" غلام کو ایک دام یومیہ ملتا تھا۔ ماہر کاریگر کو تین سوا تین روپے ماہوار ملتے تھے۔ کارخانوں میں کام کرنے والے "کرخنداروں" کو سترہویں صدی کے شروع میں دو روپے ماہوار ملتے تھے۔" (۱۴)

جب کہ ول ڈیورائٹ کے بقول:

> "اکبر کے عہد میں دستکاروں کو تین سو نو سینٹ روزانہ معاوضہ ملتا تھا لیکن اس کے مقابلے میں قیمتیں خاصی ارزاں تھیں۔ ۱۶۰۰ء میں ایک روپے کی مالیت ۳۲.۵ سینٹ تھی جس سے ۱۹۶۸ء پاؤنڈ گندم یا ۲۷۸ پاؤنڈ جو خریدا جا سکتا تھا۔۔۔ سترہویں صدی میں ہند آنے

والے ایک اور انگریز کا روزانہ کا اوسط خرچ صرف چار پینٹ تک محدود تھا۔''(۱۵)
ہندوستان کی مرکزی حکومت بالعموم استحکام، طاقت اور انتظام کے حوالے سے بہت شاندار رہی۔ برصغیر کو انتظامی طور پر ایک مرکز کے تحت متحد رکھنے کے لیے حکومتی کاموں کی تقسیم بہت زیادہ درجہ وار تھی۔ اکبر کے دور کی انتظامی مشینری میں منصب داروں کے تینتیس (۳۳) درجے تھے۔ منصب داری کی طرح بادشاہ اور اعلیٰ عدالتیں نہ تو ذاتی ملکیت کا حق کسی کو دیتیں اور نہ ہی امراء کے عہدوں کو موروثی حیثیت دیتی تھیں۔ زمین نجی نہیں بلکہ خدا کی ملکیت اور ''الاٹ شدہ'' مانی جاتی تھی جو قابلیت کی بنا پر بادشاہ کی طرف سے کبھی بھی کسی کو بھی دی جا سکتی تھی۔ بقول سبط حسن: ''منصب داروں اور جاگیرداروں کو زمین پر حق ملکیت حاصل نہ تھا بلکہ ملک کی ساری زمین ریاست کی ملکیت تھی۔۔۔ بادشاہ سلامت کسی منصب دار سے خوش ہوئے تو لاہور، اودھ یا ملتان کی جاگیر عنایت کر دی، ناراض ہوئے تو بنگال بھیج دیا یا گوالیار کے قلعہ میں قید کر لیا''(۱۶) کسی امیر یا زمیندار کو سرکاری فرائض کی ادائیگی کے لیے فوجی طاقت کا استعمال بھی کیا جاتا تھا۔ یوں زرعی اراضی کا نظام موروثی نہ ہونے کے باعث یہاں کے منتظم اتنے طاقتور تھے ہی نہیں کہ یورپی جاگیرداروں کی طرح بادشاہ کے اختیارات کو چیلنج کر سکتے۔ زمین گاؤں کی مشترکہ ملکیت تھی۔ بادشاہ کا کسی کو زمین دینا دراصل اس سے ریاست کے لیے ایک مقررہ لگان وصول کرنا تھا۔ امراء زمینوں کے بدلاؤ کی وجہ سے اپنا اثر و رسوخ ایک علاقے میں قائم نہیں کر سکتے تھے۔ دیہاتوں کی آزاد، مستحکم اور خود مختار حیثیت کی وجہ سے لوگ خوش حال زندگی گزارتے تھے۔ کارل مارکس کی طرح ڈی ڈی کوسمبی نے بھی ہندوستانی دیہات کو ''لازمان'' اور وقت سے آزاد نظر آنے والا، بیرونی دنیا سے تقریباً منقطع اور خود منقسم قرار دیا ہے جس میں پیشہ ور ذاتوں کی تقسیم کو ''قرون وسطی کی پیشہ ورانہ برادری (GUILD) کا ہندوستانی قائم مقام'' کہا ہے۔(۱۷) بقول سبط حسن ''مملکت کے امور میں دیہات کے باشندوں کو کوئی دخل نہیں ہوتا تھا اس وجہ سے ان کو اس سے کوئی دلچسپی نہیں تھی کہ دہلی کے تخت پر کون بیٹھا اور کون معزول ہوا۔ بشرطیکہ ان کے گاؤں کی چھوٹی سی دنیا پر اس تبدیلی کا کوئی اثر نہ پڑے''(۱۸) جواہر لال نہرو کے مطابق دیہات کی سالانہ منتخب کردہ پنچائیت کے آئینی اور انتظامی اختیارات وسیع ہوتے تھے جو زمینوں کی تقسیم اور لگان کی وصولی بھی کرتی تھی۔ کئی کئی پنچائتوں پر نگرانی کے لیے ایک بڑی پنچائیت ہوتی تھی۔ عورتیں بھی ان پنچائتوں کی ممبر ہوتی تھیں۔

> ''دیہات کی یہ پنچائتیں اپنی آزادی کی بڑے اہتمام کے ساتھ حفاظت کرتی تھیں۔ یہ قانون بنا دیا گیا تھا کہ کوئی سپاہی دیہات میں اس وقت تک داخل نہیں ہو سکتا جب تک اس کے پاس شاہی اجازت نامہ نہ ہو۔۔ (جبکہ) ہر بڑے شہر میں بہت سے کاریگر اور سوداگر ہوتے تھے اور دستکاروں کی انجمنیں ہوتی تھیں۔ تجارتی انجمنیں اور ساہوکار کارپوریشن قائم

تھے یہ سب اپنے اندرونی انتظامات خود ہی کرتے تھے۔''(۱۹)

یعنی گاؤں کے لوگ حکومت کو لگان کی ادائیگی کے بعد معاملات میں خود مختار تھے۔ نئے حملہ آوروں کی فتوحات کے نتیجے میں بھی ہندوستان کی یہ معاشی اور سماجی تنظیم بدستور برقرار رہی۔ دیہات کی اس خودمختاری کا زوال بدوبست دوامی کے تحت بعدازاں انگریز کے یورپی موروثی جاگیرداریت کے پھیلاؤ سے ہوا لیکن یہ دیہی خود مختاریت بعد کے ادوار میں ریاستی انتظام کا حصہ بننے لگی۔

''...... علاؤالدین خلجی (۱۳۱۶ء۔ ۱۲۹۶ء) نے جو زرعی اصلاحات کیں ان کے ذریعے گاؤں سے چودھری، مقدم اور خوط کی تمام آمدن کو لے لیا۔ اس نے حکومت کا پچاس فیصد حصہ مقرر کیا جو اتنا زیادہ تھا کہ اس کی ادائیگی کے بعد ان کے پاس بقدرِ ضرورت ہی بچتا تھا۔ دراصل علاؤالدین ان کی طاقت کو کمزور کر کے اپنے خلاف یورپ کے جاگیرداروں جیسی بغاوت کے اندیشے کو ختم کر دینا چاہتے تھے۔ شیر شاہ سوری (۱۴۸۶ء۔۱۵۴۵ء) نے ایک انقلابی قدم اٹھایا اور مقدم اور چودھری جواب تک صرف گاؤں کی پنچائیت کے سامنے ہی جوابدہ تھے انہیں سرکاری ملازم کی حیثیت دے کر حکومت کے سامنے جوابدہ کر لیا اس طرح ان کی خود مختار حیثیت کو ختم کر دیا۔ اکبر اعظم (۱۵۵۶ء۔۱۶۰۵ء) نے ان تمام انقلابی کارروائیوں کو ایک نظام کی شکل دے دی۔ جس سے حکومت اور کسانوں کے درمیان براہ راست رابطہ قائم ہو گیا۔''(۲۰)

دیہات کی کمزور ہوتی یہ خودمختاریت مرکزی انتظامیہ کے ریاستی ڈھانچے سے منسلک ہو کر ارتقا پذیر ہندوستانی قومی نظام کی مضبوطی کا باعث بنی۔

یورپ میں بارہویں تیرہویں صدی کی صلیبی جنگوں میں فوجی ضروریات کی فراہمی کے لیے تاجر طبقہ وجود میں آیا۔ اٹلی کی شہری ریاستوں وینس اور جینوا میں تو کچھ نہ کچھ بری تجارت پہلے سے موجود تھی۔ یہاں مسلم اقتدار کے دوران شمالی افریقہ کے مسلمانوں سے تجارتی معاہدات و تعلقات کے نتیجے میں وجود میں آئے۔ کئی تجارتی مقامات بحیرہ روم کے کناروں پر قائم تھے۔ لہٰذا صلیبی جنگوں میں زیادہ تجارتی منافع کما کر اٹلی کے تاجروں نے خود کو مستحکم و منظم کیا اور تجارتی توسیع کے لیے جہاز سازی کی طرف بھی توجہ کی۔ برفیلے اور سرد یورپ کو گوشت محفوظ رکھنے کے لیے مسالوں، سوتی کپڑوں اور امراء کو سامانِ تعیش، چینی کے برتن، شیشے کا سامان، سلک، ساٹن، ہیرے جواہرات، زیورات، قالین اور عطریات کی ضرورت تھی۔ مشرق کے ساتھ تجارت میں بہت زیادہ نفع تھا اسی نے یورپ کے تجارتی سرمایہ دار کو پیدا کیا تھا۔ یوں شہروں میں تجارتی میلے بڑھے اور امن عامہ، تحفظ اور تجارتی مرکزیت

کا تصور ابھرا۔ تجارتی طبقہ قدیم پابندیاں توڑنے اور شہروں میں زمین کی فروخت، عدالتی نظام اور محصولات کے نئے نظام کا خواہش مند بنا۔ کسان بغاوتیں سامنے آئیں۔ زمین بھی تجارتی جنس بنی اور کسان ایک غلام سے آزاد مزدور بن گیا۔ زمین اور کسان کے وراثتی و ملکیتی حق سے محرومی، آپس کی خانہ جنگیوں اور نئے درمیانے طبقے یعنی تاجروں سے جاگیردار کمزور ہوا۔ بادشاہ کا انحصار تاجر طبقے پر بڑھا تو پندرھویں صدی میں پہلی بار بادشاہ نے قومی سطح پر محصولات کا طریقہ رائج کر کے تنخواہ دار ملازم رکھے۔ انہی دنوں مارٹن لوتھر جیسے مصلحین نے سماجی تبدیلی اور مساوات پر مبنی اصلاح مذہب کی تحریکیں شروع کیں۔ ۱۴۶۵ء میں جرمنی میں چھاپہ خانہ کی ایجاد نے علم پر سے کلیسا کی اجارہ داری توڑ کر اسے عام کر دیا۔

اس نئی تجارت یعنی ابھرتے ہوئے متوسط (تجارتی) طبقے نے اچھی طرح محسوس کر لیا تھا کہ اس کی مزید ترقی کی راہ میں قدیم فرسودہ جاگیرداری نظام حارج ہے اور کلیسا قدیم جاگیرداری نظام کا مضبوط قلعہ ہے۔ اس لیے جاگیرداری نظام کے خاتمہ کے لیے اس کلیسائی قلعہ کو ڈھانا ضروری ہے۔ چنانچہ اس وقت ایسا ہی ہوا۔ اس کشاکش نے مذہبی لبادہ پہن رکھا تھا اور یہ وقت کا تقاضا بھی تھا۔ مذہب کی یہ نئی تحریک ''پروٹسٹنٹ ریفرمیشن'' کے نام سے موسوم ہوئی۔ درحقیقت یہ پہلی نتیجہ خیز لڑائی تھی جس نے ایک طرف پاپائے روم کے اقتدار اعلیٰ کو ختم کیا اور دوسری طرف ابھرتے ہوئے متوسط طبقے کو فرسودہ جاگیرداری نظام پر حاوی کیا۔ (۲۱)

سولہویں صدی یورپ کی ترقی کے آغاز کا دور ہے۔ اس دور کی ایجادات اور سائنسی معلومات نے غیر محفوظ اور بے شمار محصولات والی مہنگی برّی تجارت کے مقابلے میں سمندری سفر کو ترقی دی۔ تجارتی منافع کمانے اور لوٹ مار کرنے کے شوق میں واسکوڈے گاما اور کولمبس نے امریکہ، افریقہ اور ایشیا کے ساحل اور نئی دنیائیں دریافت کیں۔ تاجروں نے دستکاری مراکز قائم کیے اور ٹھیکے یا دہاڑی پر کاریگروں سے کام کروانا شروع کر دیا۔ انگلستان میں اونی کپڑے اور لوہے کی دست کاریوں میں کافی ترقی ہوئی۔ دوسرے ملکوں سے فوجی لوٹ مار، ٹیکس، خراج، تاوان، سستی خرید اور غلاموں کی تجارت وغیرہ نے سرمائے کو کئی گناہ کر دیا جس سے سودی کاروبار کے پھیلاؤ کے لیے بینکنگ سسٹم قائم ہوا۔ نئی ضرورتوں کے تحت جاگیردار اور پادری بھی تجارت میں حصہ لینے لگے۔ بدلتے ہوئے معاشی نظام کے باعث مذہبی نظریاتی ڈھانچے میں تبدیلیاں ناگزیر تھیں کیوں کہ معاشی قوت اب کلیسا سے تجارتی سرمایہ داروں کی طرف منتقل ہو گئی تھی۔ پرانے مذہبی عقائد نئی معاشی قوتوں کا ساتھ نہیں دے سکتے تھے۔ مبشر حسن لکھتے ہیں:

> ''سولہویں اور سترہویں صدی میں یورپ کی طاقتیں نہ صرف برصغیر میں پاؤں جمانے کی کوشش کر رہی تھیں بلکہ پورے افریقہ، ایشیا اور امریکہ میں اڈے اور آبادیاں قائم کرنے

میں لگی ہوئی تھیں۔۔۔ یورپ کے چھوٹے بڑے شہروں میں دستکاروں کے بہت سے مراکز قائم ہو چکے تھے۔ جاگیرداری اور زمینداری نظام بستر مرگ پر تھا۔''(۲۲)

ادھر ہندوستان میں پندرھویں اور سولہویں صدی میں معاشرتی سطح پر سماجی اونچ نیچ اور ذات پات کے خلاف شہری دست کار ہنر مندوں کی بھگتی تحریک کا آغاز ہوا جس میں کاریگر، جولاہے، درزی، موچی، حجام اور بھنگی وغیرہ جیسے کاریگر شامل تھے۔ اس کا مقصد مذہب و نسل سے بالاتر ہو کر ایک وسیع تر فکری نظام کے ذریعے نئے ہندوستانی پیام کو تقویت دینا تھا جس کے اثرات ہندوستان کی سیاسی، سماجی، اور معاشی سطح پر بہت دوررس ہوئے۔ اکبر اعظم اور اس کے قومی سطح پر سیاسی، معاشی، مذہبی تعلیمی اور فکری اقدامات انہی اثرات کی پیداوار تھے۔ شیر شاہ سوری جیسے اہل منتظم کی بنائی ہوئی سڑکیں، سرائیں اور محفوظ راستے تجارت کے مزید فروغ میں معاون ثابت ہوئے اور تجارتی سامان ہندوستان کے کونے کونے میں پہنچنے لگا جس سے صنعت و حرفت کی ترقی ہوئی۔ منڈیوں میں مال کی مانگ بڑھی تو پیداوار میں اضافہ ہوا جس نے غیر ملکی تجارت کی ترقی میں مزید اہم کردار ادا کیا۔ حکومت نے تاجروں کی سرپرستی کی۔ شاہی خاندان اور امراء نے تجارت میں سرمایہ کاری کرنے کے ساتھ ساتھ تاجروں کی حوصلہ افزائی کی۔ حکومت نے تجارت کے فروغ کے لیے باقاعدہ محکمہ قائم کیا جو منڈی میں قیمتوں کا تعین کرتا تھا۔ اکبر اعظم نے پورے ملک میں ایک کرنسی کو نافذ کر کے تجارت کو مزید فروغ دیا۔ ہندی، اردو لنگوا فرانکا کا قیام اور جاٹوں، مرہٹوں، روہیلوں اور سکھوں کی تحریکوں کی صورت میں قومیت پرست اور جمہوری قوتوں کا ابھار ایک وسیع تر سماجی و سیاسی معیشت کے مستحکم نظام کا اظہار تھا۔ ہندوستان کے تاجر کاریگروں سے سامان تیار کرواتے اور اس کو ملکی و غیر ملکی منڈیوں میں فروخت کرتے۔ یوں حکومتی سرپرستی، بھگتی رواداری، نئے شہروں کے قیام، سڑکوں اور سراؤں کی تعمیر، امن وامان اور حفاظتی انتظامات کی وجہ سے ہندوستان کا تاجر اپنے ملک میں ''تجارتی سرمایہ'' پیدا کر رہا تھا۔ یہ ''تجارتی سرمایہ'' اور مال ہندوستان کے دستکاروں، کاریگروں اور صنعت کاروں کے لیے بہت معاون تھا۔ اس لیے ہندوستان کی صنعت (خصوصاً کپڑے کی) انتہائی ترقی یافتہ تھی۔ یوں ہندوستان ''کنٹرولڈ جاگیرداریت'' سے ''تجارتی سرمایہ'' کے متحرک مرحلے میں رواں دواں تھا۔ اسی ''تجارتی سرمایہ'' نے ''صنعتی سرمایہ'' کے معاشی نظام کی طرف ارتقاء پذیر ہونا تھا۔ یہاں جو معاشی تبدیلیاں آ رہی تھیں و راس میں جو صلاحیتیں پنہاں تھیں وہ اس تبدیلی کے عمل کو تیز تر کر رہی تھیں۔ ہندوستان کا تاجر طبقہ دراصل متذکرہ سیاسی و سماجی ارتقاء کے نتیجے میں سامنے آیا تھا جو کہ خوش حالی اور ترقی یافتہ معاشرے کی علامت تھا۔ فیروز آباد، حصار، فتح آباد، فیروز پور، جونپور، بدایوں اور پٹنہ جیسے نئے نئے آباد ہونے والے شہر اس بات کا روشن ثبوت ہیں یہی وجہ ہے کہ جاگیرداری عہد کا ہندوستان اپنی ہم عصر تہذیبوں کے مقابلے میں زیادہ ترقی یافتہ اور فعال تھا۔ یہاں کا معاشرہ منجمد اور ٹھہرا ہوا

نہیں تھا بلکہ زرعی دور کی عہد بہ عہد تبدیلیوں اور تقاضوں کو پورا کرتا ہوا آگے بڑھنے والا معاشرہ تھا ہندوستان کی زرعی، صنعتی اور معدنی دولت کے حوالے سے بالکل ٹھیک لکھا گیا ہے کہ اس کی ''اسی شہرت نے شمال مغربی دروں سے آریاؤں، ایرانیوں، ہنو، سیتھیوں، ترکوں اور تاتاریوں اور سمندری راستے سے ولندیزیوں، پرتگیزیوں، انگریزوں اور فرانسیسیوں کو فوج کشی کی ترغیب دی تھی۔'' (۲۳)

یورپ کی تجارتی رفتار سے بڑھنے سے وینس اور جنیوا کے بعد پرتگال، سپین، ہالینڈ، انگلستان اور فرانس بھی تجارتی مراکز بن گئے۔ انھوں نے ہندوستان، چین، جاپان، وسطی امریکہ کے میکسیکو اور جنوبی امریکہ کے علاوہ شمالی امریکہ اور افریقہ تک اپنی پہنچ مکمل کر لی۔ یہ فتوحات ان پیشہ ور مہم جو کمپنیوں کے ذریعے سے کی گئیں جن کا کہنا تھا کہ ''حوصلہ مند تاجروں کی جماعت ان ملکوں، سلطنتوں، جزیروں اور مقامات کی تلاش کے لیے قائم کی جارہی ہے جن تک تاجروں کی ابھی رسائی نہیں ہوئی ہے۔'' (۲۴) اس تجارتی انقلاب نے سائنسی ایجادات، نئی دریافتوں، جدید علوم، ادب اور آرٹ کو ترقی دی۔ دنیا کے چار براعظموں کے درمیان ہونے والی اس تجارتی سرمایہ کاری کے لیے ایک نئے سرمایہ داری ادارے ''جوائنٹ سٹاک کمپنی'' نے جنم لیا۔ جس کے حصص کو نفع ونقصان کی بنیاد پر عوام میں فروخت کیا جاتا تھا۔ ان کمپنیوں کو حکومت کی آشیرباد اور قانونی طور پر اجارہ داریاں حاصل تھیں۔ ''ان کمپنیوں میں سے سات کمپنیاں تو ''ایسٹ انڈیا، کمپنیوں کے نام کی تھیں۔ یہ انگلستان، ہولینڈ، فرانس، سویڈن اور ڈنمارک میں قائم ہوئیں۔'' (۲۵) اسی دور میں سپین، ہندوستان کی تلاش میں میکسیکو اور پیرو میں سونے چاندی کی کانوں سے ۱۵۴۵ء سے ۱۶۰۰ء تک چھ لاکھ ہزار کلوگرام سے زائد چاندی لوٹ لایا جس نے پورے یورپ کی معیشت بدل دیا۔ ان تبدیلیوں نے جاگیرداروں کو اندر ہی اندر کھوکھلا بھی کر دیا۔ بے روزگاری کے باعث کسانوں نے شہروں کا رخ کرنا شروع کر دیا جہاں نیا ابھرتا ہوا تجارتی سرمایہ داران کا منتظر تھا۔ سترھویں صدی اور اٹھارھویں صدی ہندوستان کی طرح دست کار صنعت یعنی مینوفیکٹریوں پر مشتمل یورپی تجارتی سرمائے کا دور تھا۔ یورپی اقوام نے سرمائے اور دولت کے حصول کے لیے افریقہ اور امریکہ جیسے کمزور قبائلی ملکوں میں نسل کشی کر کے مفادات پورے کیے لیکن ہندوستان جیسے مضبوط اور طاقتور حکومتوں سے پہلے پہل صرف تجارتی مراعات مانگیں۔ اس وقت تک تجارتی معاشی توازن ہندوستان کے حق میں ہی تھا۔ یہاں معاشی فتوحات کے لیے یورپ کی تمام اقوام کے درمیان دوڑ لگ گئی۔ اٹھارہویں صدی میں ہندوستان کی مصنوعات کے خلاف ارزاں ہونے کی وجہ سے انگلستان میں احتجاج بلند ہوا کیوں کہ اس دور میں جن دست کار فیکٹریوں نے کام شروع کیا وہ ہندوستانی مال کے باعث سخت نقصان اٹھا رہے تھے۔

یہ احتجاج دراصل ۱۶۹۶ء میں شروع ہوا تھا جب انگلستان کے دست کاروں نے ہندوستان

اور چینی مصنوعات کی درآمد کے خلاف بلوے کئے تھے۔ احتجاج کا یہ سلسلہ جاری رہا تا آنکہ ۱۷۰۰ء میں ایشیا سے ریشمی کپڑے اور پھولدار سوتی کپڑے کی درآمد پر پابندی عائد کر دی گئی۔۔۔تاہم تجارتی مقابلہ پھر بھی جاری رہا۔ بنگال اور سوت کا تجارتی کپڑا اتنا سستا ہوتا تھا کہ انگلستان کے جولاہے مقامی مارکیٹ میں ان کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے۔ چنانچہ اٹھارہویں صدی کے اوائل میں پھر احتجاج ہوا جس کے پیش نظر حکومت نے پہلے تو ہندوستانی کپڑے کی درآمد پر ڈیوٹی لگائی اور پھر ۱۷۲۰ء میں ہندوستانی کپڑا پہننا قانونی طور پر جرم قرار دیا۔ (۲۶)

بعدازاں انگلستان سب سے پہلے اپنے ہاں کے جاگیردارانہ نظام کو مٹانے اور ہندستانی دست کار صنعت تباہ کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ لہٰذا اس نے اپنی نئی قوتوں کے ذریعے ہندوستان میں پرتگالی، فرانسیسی، ولندیزی، ہسپانوی اقوام کو شکست دے کر نوآبادیات قائم کرنے کے لیے راہیں صاف کرلیں جس سے ہندستان کی تاریخ کا پانسہ پلٹ گیا اور پاک و ہند ایک طویل نوآبادیاتی غلامی کے شکنجے میں جکڑا گیا۔ ایڈورڈ سعید مائیکل ڈوائل کے حوالے سے کہتا ہے کہ ''ایمپائر ایک رسمی یا غیر رسمی تعلق ہے، جس میں کوئی ریاست اور سیاسی معاشرے کی موثر سیاسی حاکیت کو کنٹرول کرتی ہے۔ اسے طاقت، سیاسی گٹھ جوڑ، اقتصادی، سماجی یا ثقافتی انحصاریت کے ذریعے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ سامراجیت محض کسی ایمپائر کو قائم کرنے یا برقرار رکھنے کا عمل یا پالیسی ہے۔''(۲۷) نوآبادیات کا یہ شکنجہ آج بھی جاری ہے۔ اسی لیے ایڈورڈ سعید کے بقول:

> ''ہمارے دور میں بلاواسطہ نوآبادیت تقریباً ختم ہوگئی ہے سامراجیت جس جگہ موجود تھی اب بھی وہیں جاری ہے اور یہ سیاسی، آئیڈیالوجیکل، اقتصادی اور سماجی دساتیر کے ساتھ ساتھ عمومی ثقافتی حلقے میں بھی موجود ہے...... (آزادیوں کے بعد بھی) اس دور کی واضح ایک شناخت ہونے کے باوجود سامراجی ماضی کا مفہوم مکمل طور پر اس کے اندر نہیں تھا بلکہ کروڑوں لوگوں کی حقیقت میں سرایت کر گیا تھا جہاں اس کی زبردست قوت آج بھی بااثر ہے۔''(۲۸)

فرانز فینن نے اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ ''نوآبادیت اور سامراجیت نے اپنے پرچم نگوں کر کے اور ہمارے علاقوں سے اپنے پولیس دستے واپس بلا کر سارا مسئلہ حل نہیں کر دیا۔''(۲۹)

آج برصغیر پاک و ہند کا شعروادب، تاریخ، ثقافت، سماجی سیاسی صورت حال نوآبادیاتی اور پس نوآبادیات منظرنامے کی اس تفہیم کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اسی لیے اردو دنیا میں اس حوالے سے تحقیق کے نئے رجحانات ابھرتے ہوئے جدید شعور کا حصہ بن رہے ہیں۔

حوالہ جات۔

۱- ڈی ڈی، کوسمبی ''قدیم ہندوستان کی ثقافت وتہذیب۔تاریخی پس منظر میں'' فکشن ہاؤس، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۵۴۔

۲- علی عباس، جلال پوری ''روایات تمدن قدیم'' خرد افروز، جہلم، ۱۹۹۱ء، ص ۱۸۴۔

۳- ول ڈیورانٹ ''ہندوستان'' تخلیقات، لاہور ۱۹۹۵ء، ص ۱۱۰۔

۴- لیو ہیوبرمین، یورپ امیر کیسے بنا (ترجمہ وتلخیص عبداللہ ملک) نگارشات، لاہور، س۔ن، ص ۲۱۔

۵- ایضاً، ص ۲۶۔

۶- مبارک علی، ڈاکٹر'' جاگیرداری اور جاگیردارانہ کلچر'' مشعل، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۳۴، ۲۷

۷- سبط علی ''نوید فکر'' دانیال، کراچی، ۱۹۸۳ء، ص ۳۰

۸- مبارک علی، ڈاکٹر'' جاگیرداری اور جاگیردارانہ کلچر'' مشعل، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۲۳۔

۹- سبط حسن، ''پاکستان میں تہذیب کا ارتقاء'' دنیال، کراچی، ۱۹۸۷ء، ص ۲۷۶۔

۱۰- ول ڈیورانٹ، ''ہندوستان'' ص ۱۱۲

۱۱- مبشر حسن'' شاہراہ انقلاب'' ۱۱ٹمپل روڈ، لاہور، س ن، ص ۱۲۔

۱۲- ول ڈیورانٹ'' ہندوستان'' ص ۱۱۲

۱۳- جواہر لال نہرو، ''تلاش ہند'' تخلیقات، لاہور، ۱۹۹۲ء، ص ۲۷۰۔

۱۴- مبشر حسن'' شاہراہ انقلاب'' ص ۱۰

۱۵- ول ڈیورانٹ'' ہندوستان'' ص ۱۱۳۔

۱۶- سبط حسن، ''پاکستان میں تہذیب کا ارتقاء'' دنیال، کراچی، ۱۹۸۷ء، ص ۲۸۲۔۲۸۱۔

۱۷- ڈی ڈی، کوسمبی ''قدیم ہندوستان کی ثقافت وتہذیب۔تاریخی پس منظر میں'' فکشن ہاؤس، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۳۱۔

۱۸- سبط حسن، ''پاکستان میں تہذیب کا ارتقاء'' ص ۲۳۸۔

۱۹- جواہر لال نہرو، ''تلاش ہند'' تخلیقات، لاہور، ۱۹۹۲ء، ص ۳۲۱۔

۲۰- ماہ نو، سہ ماہی، مطبوعات پاکستان، لاہور، ۱۹ مارچ ۱۹۸۸ء، ص ۲۸۔

۲۱- لیو ہیوبرمین، یورپ امیر کیسے بنا، ص ۸۲۔

۲۲- مبشر حسن، ''شاہراہ انقلاب'' ص ۲۲۔

۲۳- علی عباس، جلال پوری، ''روایات تمدن قدیم'' ص ۱۸۴۔

۲۴- لیو ہیوبرمین، یورپ امیر کیسے بنا، ص ۸۴۔

۲۵- ایضاً، ص ۸۶۔

۲۶- مبشر حسن، شاہراہ انقلاب'' ۳۵، ۳۴۔

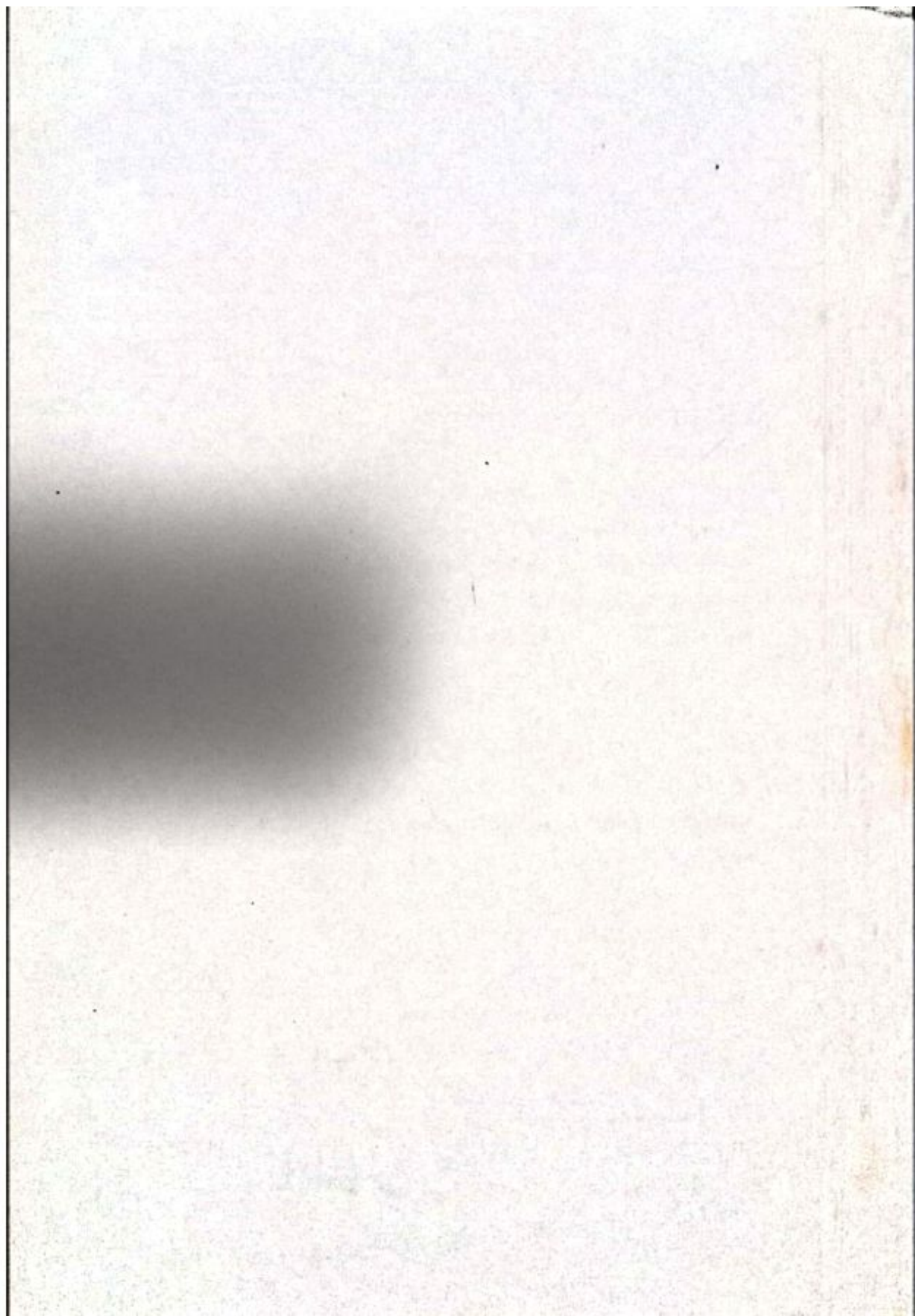
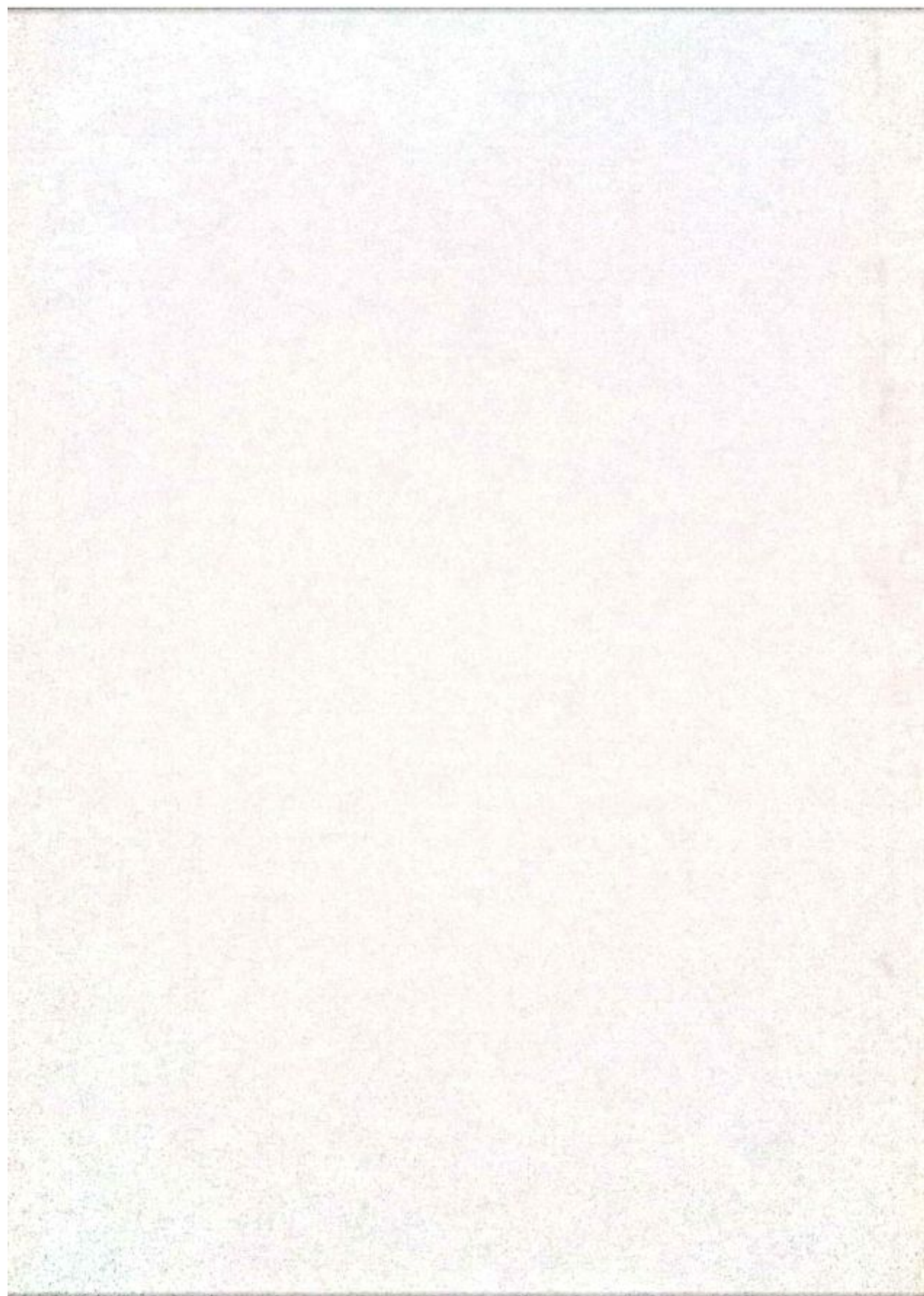
۲۷- ایڈورڈ سعید، ثقافت اور سامراج (مترجم: یاسر جواد) مقتدرہ قومی زبان پاکستان، اسلام آباد، ۲۰۰۹ء، ص ۲۲۔

۲۸- ایضاً، ص ۲۵

۲۹- فرانز فینن، افتادگان خاک (مترجمین: محمد پرویز، سجاد باقر رضوی)، لاہور، نگارشات، ۱۹۹۶ء، ص ۳۳۔

ماخذ: ''الماس'' شمارہ ۱۴، ۱۳۔۲۰۱۲ء

باب سوم

اطلاق

فصل اوّل

حالی کا ادبی و تہذیبی رویہ

(مابعد نوآبادیاتی سیاق میں حالی کی عصری تخلیقی معنویت)

ڈاکٹر محمد آصف

حالی نے ایک خط میں انگریزی تعلیم کے حوالے سے لکھا ہے:

''انگریزی تعلیم کی بے شک اس زمانے میں بہت ضرورت ہے لیکن نہ ایسی کہ مذہب اور دین جیسی عزیز چیز کو اس پر قربان کر دیا جائے۔ یہ خوب یاد رکھو کہ نیٹوز کی اگر کچھ تھوڑی بہت عزت انگریزوں کے نزدیک ہے تو عیسائی ہونے کے بعد اتنی عزت بھی انگریزوں کی نظر میں باقی نہیں رہتی۔''(۱)

اسی طرح جب حالی پر مغربیت اور انگریزیت کی تقلید اور اس کو پھیلانے کا الزام لگایا گیا تو حالی نے اس کا ذکر یوں کیا:

''مجھ کو مغربی شاعری کے اصول سے نہ اس وقت کچھ آگاہی تھی اور نہ اب ہے نیز میرے نزدیک مغربی شاعری کا پورا پورا تتبع ایک ایسی نامکمل زبان میں جیسی کہ اردو ہے، ہو بھی نہیں سکتا البتہ کچھ تو میری طبیعت مبالغے سے اور اغراق سے بالطبع نفور تھی اور کچھ اس نئے چرچے نے اس نفرت کو زیادہ مستحکم کر دیا اس بات کے سوا میرے کلام میں کوئی چیز ایسی نہیں جس سے انگریزی شاعری کا الزام عائد ہو۔''(۲)

مندرجہ بالا بیانات کا تجزیہ کیا جائے تو یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ حالی کس حد تک ''انگریزی تعلیم کی ضرورت'' اور کس حد تک مغربی/ انگریزی شاعری کے تتبع کے قائل ہیں۔ شروع سے آج تک حالی پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ ان کے بارے میں مختلف آراء پیش کی گئی ہیں مثلاً حالی ''سرسید کا تابع مہمل'' ہیں۔ ''وہ قومی بھاٹ اور واعظ شاعر'' ہیں۔ یا یہ کہ حالی نے علی گڑھ تحریک کا رخ مغرب سے مشرق کی طرف موڑ دیا ورنہ ''اس سے پہلے تحریک کا مطمعِ نظر انگریزیت کے سوا اور کیا تھا۔'' یا یہ رائے بھی موجود ہے کہ مزاحمت کی بجائے یورپ اور انگریزوں سے ''مرعوبیت اور مدحت کا بیانیہ حالی کی قومی شاعری کی پہچان بنتا ہے۔'' یا یہ رائے کہ حالی کی نظم و نثر

میں مشرق و مغرب کی بھرپور کشمکش موجود ہے حالی مغرب کو مشرق سے بہتر اور انگریز قوم کو مسلمانوں سے بہتر سمجھتے تھے۔ (۳)

حالی کو سمجھنے کی جو کوششیں کی گئی ہیں، مندرجہ بالا آراء سے ان کے تنوع اور تضاد کا اندازہ ہوتا ہے، یہاں ہمارا مقصد یہ نہیں کہ ہم ان آراء کا تقابلی مطالعہ و تجزیہ کریں یا ان کے جوابات دیں۔ یہ تمام آراء دلائل کے ساتھ پیش کی گئی ہیں۔ البتہ خود ہمارے ذہن میں ان مطالعات سے مختلف سوالات ضرور جنم لیتے ہیں مثلاً کیا واقعی حالی مغرب کو مشرق سے برتر سمجھتے ہیں؟ کیا حالی مغرب سے مرعوب ہیں اور اس کے مدلل مداح بن کر سامنے آتے ہیں؟ کیا حالی کی حیثیت سرسید کہ محض سایہ ضمنی کی ہے؟ مغرب اور مشرق کی کشمکش میں حالی کا رویہ کیا ہے؟ کیا ان کے ہاں نوآبادیاتی نظام کے خلاف مزاحمت بالکل نہیں اور اگر ہے تو کس نوعیت کی ہے؟ کیا وہ اپنی انفرادی شناخت نہیں رکھتے یا ان کی شخصیت کو نوآبادیاتی نظام کے بھیانک شکنجے نے بالکل ہی مسخ کر کے رکھ دیا ہے۔ آج اس نئے نوآبادیاتی نظام کے دور میں حالی کی معنویت کیا ہے؟ یہ اور اس طرح کے بے شمار سوالات ہیں جو حالی کے مطالعے کے لیے آج کے قاری کو اکساتے ہیں۔ ایک مختصر سے تحقیقی مقالے میں ان سب حوالوں سے مفصل جائزہ لینا ناممکن ہے، اس لیے تحقیق ہی کے تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے مختصر تحقیقی تجزیہ پیش کیا جاتا ہے۔

حالی کے تہذیبی رویے اور ان کے تخلیقی مزاج کو سمجھنے کے لیے ان کی انفرادی شخصیت کو مدنظر رکھنا ضروری ہے کہ ان کی انفرادی شخصیت ہی ان کے اجتماعی رویوں میں ڈھل کر ابھری ہے۔ اسی طرح ان کے اس ماحول کو بھی نگاہ میں رکھنا ضروری ہے جس کے تحت ان کی انفرادی و اجتماعی شخصیت کی صورت گری ہوئی ہے۔

حالی کے کم و بیش تمام رفقاء اور ناقدین و محققین نے ان کی مشرقی تہذیب و شرافت کو تسلیم کیا ہے مثلاً سرسید، سید محمود، سر راس مسعود، مولانا حبیب الرحمٰن خان شروانی، عبدالماجد دریا آبادی، سید سلمان ندوی، خواجہ غلام السیدین، صالحہ عابد حسین، سید عابد حسین، مولوی عبدالحق، شیخ اکرام، سید عبداللہ، ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان، اور ڈاکٹر جمیل جالبی وغیرہ سب کی تحریروں میں مختلف مقامات پر حالی کی شخصیت کے تجزیے ملتے ہیں اور سب نے اسی نقطہ نظر کا اظہار کیا ہے۔ (۴)

حالی ہماری قدیم مشرقی تہذیب کا نمونہ تھے۔ نیک نفسی، حسنِ سلوک، خلوص، درد دل، انصاف پسندی، میانہ روی، بالغ نظری، قومی درد، بے غرضی، انسانیت، جدید تعلیم و تمدن کی حمایت، قومی تہذیب سے شغف، مروت، حیا، ضبط اور اعتدال، قناعت، نام و نمود سے گریز، اعلیٰ ذوق شعر، حاجت روائی، مہمان نوازی، سادگی، انکساری، دردمندی، وسیع النظری، مرنجان و مرنج طبیعت، مزاج کی سنجیدگی، ٹھہراؤ، قبولیت کی صفت لیکن اپنی رائے کے ساتھ، اسی اعتبار سے اپنی روایات اور انگریزی رجحانات کا امتزاج جھوٹ مبالغے ریا کاری تصنع اور تضاد سے نفرت۔ یہی

وہ عناصر تھے جن سے حالی کی فطرت کا خمیر تیار ہوا تھا۔ سید محمود حسن کی آزادہ روی اور تیزی مشہور ہے اور جن کی سر نیاز کسی بڑی سے بڑی بارگاہ میں بھی خم نہیں ہوا انھوں نے سرسید سے یہ کہا تھا کہ 'ابا جانی! اگر خدا مجھ سے کبھی یہ سوال کرے کہ تو میرے جتنے بندوں سے ملا ہے ان میں سے کون ایسا ہے جس کی پرستش کرنے کے تیرا دل تیار ہو جائے تو میرے پاس جواب حاضر ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ شخص الطاف حسین حالی ہے۔'' (۵)

یہ بیان حالی کی شخصیت کی تفہیم کے لیے اپنے اندر ایک جہانِ معانی رکھتا ہے۔ بقول خواجہ غلام السیدین، سرسید کے حلقہ احباب اور رفقاء میں جو بڑے بڑے مشاہیر اور قابلِ احترام لوگوں پر مشتمل تھا، حالی کی سیرت سب سے برتر اور بلند تھی۔ (۶)

ہمارا مقصد ہرگز یہ نہیں ہے کہ ہم حالی کو تمام بشری خامیوں سے پاک صاف اور مبرا قرار دے کر انہیں فرشتہ بنا کر پیش کریں۔ ہمارا مقصد صرف اتنا ہے کہ حالی ایک انسان ہونے کے ناطے اخلاقیات کے جن بلند اقدار کے حامل تھے ان کی تحریریں ان کی انہی بلند اور پاکیزہ سیرت کی عکس ہیں۔ ان کی نظم و نثر میں وہی خالص سونا دمکتا ہے جس سے ان کی فطرت کا خمیر تیار ہوا تھا۔ حالی ایک غریب خاندان کے چشم و چراغ تھے، شیفتہ کے ہاں معمولی ملازم رہے لیکن کیا وجہ تھی کہ سید محمود جیسے بلند بانگ آدمی نے ان کی تعریف کی۔ حالی میں سرسید کی سی وجاہت اور انتظامی قابلیت نہ تھی لیکن قومی درد اور بے غرضی میں وہ سرسید سے بھی بڑھے ہوئے تھے۔ (۷)

حالی علی گڑھ تحریک اور مسلمانوں کے خاموش اور مخلص کارکن تھے۔ ان کا کام علی گڑھ کالج کی تاسیس کی طرح اینٹ اور پتھر پر کندہ ہوا نہیں ہے۔ انکا انقلاب ایک خموش انقلاب ہے وہ علی گڑھ تحریک کی ادبی آواز تھے لیکن حد سے بڑھی ہوئی کسرِ نفسی اور منکسر المزاجی نے ان کی عظمت پر پردہ ڈالے رکھا۔ (۸)

حالی کی شخصیت جس عہد میں اُبھر کر سامنے آئی وہ قدیم و جدید کی کشمکش اور افراط و تفریط کا دور ہے۔ ۱۸۵۷ء نہ صرف سیاسی اعتبار سے بلکہ ہندوستان میں تہذیبی و تمدنی اعتبار سے بھی ایک یادگار موڑ کی حیثیت رکھتا ہے۔ نہ صرف مسلمانوں کا انحطاط اس دور میں انتہا تک پہنچتا ہے بلکہ متعدد تحریکوں اور شخصیات (مثلاً علی گڑھ تحریک، دیو بند، ندوہ اور اقبال وغیرہ) کی بنا پر مسلمانوں کی نشاۃ الثانیہ کا دور بھی یہی ہے۔ (۹)

۱۸۵۷ء کے بعد کا دور نہ صرف نئی نئی معاشرتی و تہذیبی تبدیلیاں اپنے ساتھ لایا بلکہ اس نے اسلامی قدروں کو بھی چیلنج کیا۔ جس کے نتیجے میں نئی اور پرانی قدروں میں ایک کشمکش شروع ہوگئی۔ مشرق و مغرب، قدیم و جدید، مذہب و سائنس، شہنشاہیت و جمہوریت، جاگیرداری و سرمایہ داری، عقل اور جذبہ، روحانیت اور مادیت غرض ہر شے ایک دوسرے سے دست و گریباں تھی۔ ایک طرف ہندوستانی مسلمان تھے جو شکستہ و زخم خوردہ تھے۔ دوسری طرف جدید تنظیمات اور اس سے متعلقہ آلات و مصنوعات اور افکار و خیالات کا سامنا تھا۔ اس پیچیدہ نفسیاتی

کیفیت میں دو قسم کی قیادتیں اُبھر کر سامنے آئیں:

۱- دینی قیادت۔ جس کے علمبردار علماء تھے (مثلاً دیو بند، دار العلوم ندوہ)

۲- جدیدیت پسند قیادت۔ جس کے علمبردار سرسید تھے (مثلاً علی گڑھ تحریک) تھے۔ (۱۰)

یہاں دونوں قیادتوں کا تفصیلی جائزہ لینا ممکن نہیں اس لیے ڈاکٹر جمیل جالبی کا یہ بیان قلم بند کیا جاتا ہے:

"دار العلوم دیو بند اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی تاریخ دراصل برصغیر کے مسلمانوں کی جدید تاریخ کا نچوڑ ہے۔ برصغیر کے مسلمانوں نے مذہبی، معاشرتی، تعلیمی، تہذیبی اور سیاسی حیثیت سے جو کچھ حاصل کیا یا گنوایا وہ سب کچھ ان دو اداروں کا فیضان ہے یہ دو ادارے درخت کی دو جڑوں کی حیثیت رکھتے ہیں باقی کی شاخیں ہیں۔" (۱۱)

سرسید کی ساری حکمت عملی اس غالب خیال کے تحت رہی کہ انگریزوں کی حکومت مسلمانوں سے بہت زیادہ طاقتور ہے اسے طاقت کے بل پر نہیں ہٹایا جا سکتا۔ جدید مغربی علوم اور حاکمِ قوم کی تہذیب و تمدن اختیار کرنے اور ان کے ساتھ بے تکلف رہنے ہی سے ان کا احساسِ کمتری، مرعوبیت اور احساس غلامی دور ہو سکے گا۔ اور اسی صورت میں ان کی حیثیت بڑھے گی چنانچہ ان کی حکمت علی دو بنیادی نکات کے گرد گھومتی ہے۔ (۱۲) "سیاست میں اطاعت شعاری اور اداروں میں جدیدیت" (۱۳)

ان کی تمام تر تخلیقی، تصنیفی، علمی، تعلیمی، سیاسی معاشی، معاشرتی کوششیں اس لیے تھیں:

"ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجہ کی سویلزیشن یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا جاوے تاکہ جس حقارت سے سویلزڈ یعنی مہذب قومیں ان کو دیکھتی ہیں وہ رفع ہو اور وہ بھی معزز اور مہذب کہلاویں۔" (۱۴)

سرسید کا منشاء یہ تھا کہ مسلمان مغربی تہذیب کے ان پہلوؤں سے استفادہ کریں جو مفید ہیں۔ اور ان پہلوؤں سے بحث کریں جو مُضر ہیں لیکن بہر حال تعلیم کی تحصیل شرطِ اول ہے۔ (۱۵) سرسید کا نقطۂ نظر ہرگز یہ نہیں تھا کہ مسلمان محض انگریزی تعلیم کے ہو کر رہ جائیں بلکہ ان کا تو نقطۂ نظر ہی اسلام اور مسلمانوں کا تحفظ تھا ان کے نزدیک مسلمانوں کا عروج اسلام کا نتیجہ تھا اور زوالِ اسلام سے دوری۔ انگریزوں کی ترقی بھی انہی اصولوں اور علوم وفنون پر چلنے سے ہوئی تھی۔ ان کے نزدیک اب مسلمانوں کی ترقی کی صرف یہی صورت تھی کہ مسلمان انگریزوں سے دوبارہ وہ علم وحکمت حاصل کریں جو کسی زمانے میں مغربی اقوام نے مسلمانوں سے حاصل کیے تھے۔ اسلام ہی ان کے نزدیک مسلمانوں کے دکھ کی مداوا ہے لیکن روایتی اسلام نہیں بلکہ وہ اسلام جو مغرب نے عربوں سے حاصل کیا اور اتنے عروج پر پہنچا دیا کہ خود مسلمان پہچاننے سے قاصر رہ گئے۔ (۱۶) وہ چاہتے تھے کہ مسلمانِ اسلام، اسلام

کے شیوہ سے بھی آ گاہ ہوں اور مغربی علوم سے بھی۔ دوسرے الفاظ میں وہ مسلمانوں کی ترقی اور تحفظ کے لیے مذہب اور سائنس کا ملاپ کرا کے ایک نئے علم کلام کی بنیاد رکھنا چاہتے تھے۔جس کے ذریعے یا تو علوم جدیدہ کے مسائل کو باطل کر دیا جائے یا مشتبہ ٹھہرایا جائے یا اسلامی مسائل کو ان کے مطابق کر دیا جائے کہ ''اس زمانے میں صرف یہی ایک صورت حمایت اور حفاظتِ اسلام کی ہے''(۱۷) سرسید کے یہ اقوال اس ضمن میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔''فلسفہ ہمارے دائیں ہاتھ میں ہوگا اور نیچرل سائنس بائیں ہاتھ میں اور کلمہ لاالہٰ الا اللہ کا تاج سر پر۔''(۱۸)

''اسلام بالکل فطرت کے مطابق ہے۔''(۱۹) اقبال کے نزدیک بھی سرسید کا موقف یہ تھا کہ مغربی تہذیب و تمدن اور علم و حکمت کی جو رو انگریزی تسلط کے ساتھ آ گئی ہے ڈرنے کی چیز نہیں اس سے استفادہ کیا جا سکتا ہے اسلامی عقائد کو اس سے کوئی خطرہ نہیں۔(۲۰) سرسید نے وسیع پیمانے پر اپنی تحریک شروع کی تھی۔اس کے اثرات بھی انتہائی ہمہ گیر ہوئے۔ سرسید نے مغربیت اور جدیدیت کے فرق کو اجاگر کر کے ان کو جدید تعلیم کے راستے پر ڈالا۔ مایوسی اور بددلی کو دور کرنے کی کوشش کی۔ وقار اور خود اعتمادی پیدا کر کے اسی پراعتماد نسل کو جنم دیا جس نے اسلام سے اپنی بنیادی وفاداری ترک کیے بغیر حالات جدید کے تقاضوں کے مطابق میں قوم کی سیاسی و تہذیبی بیداری میں حصہ لیا۔ اگر سرسید نہ ہوتے تو ''نہ ہم میں کوئی اقبال پیدا ہوتا نہ محمد علی جناح۔(۲۱) سرسید نے مسلمانوں میں جدید مغربی علوم، سائنس اور ٹیکنالوجی کا شوق پیدا کیا۔ یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ پچھلے سو سال سے مسلمان جو کچھ تھے اور جو کچھ آج ہیں ان پر علی گڑھ تحریک اور سرسید کے فکر و عمل کے گہرے اثرات ہیں۔ سیاسی اعتبار سے سرسید کا دوقومی نظریہ اقبال و قائد سے ہوتا ہوا قیام پاکستان پر منتج ہوا۔ مجموعی طور پر اس تحریک کا ایک لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ مغربی تعلیم و تہذیب و پر مسلسل اصرار سے مادہ پرستی ار بے اعتدال مغربیت کا رنگ گہرا ہونے لگا۔ خود سرسید کے ہاں مغربی تہذیب کے بار میں معذرتی مدافعتی اور مرعوبیتی رویہ تھا جس کے منفی اثرات بھی ہوئے۔ بقول ابوالحسن علی ندوی انھوں نے اس نظام کو مغرب سے اس کی ساری تفصیلات، خصوصیات، روح و مزاج اور ماحول و روایات کے ساتھ جوں کا توں درآمد کیا۔''(۲۲) جس کا نتیجہ ایک طرف تو راسخ العقیدہ مسلمانوں کی مخالفت کی صورت میں نکلا دوسرے طرف ایسی نسل پیدا ہونے لگی جو دل و ذہن کے اعتبار سے مغربی تھی (لارڈ میکالے کی پالیسی کے عین مطابق)۔خود سرسید کو بھی بالآخر اس امر کا احساس ہو گیا تھا کہ ''تعجب ہے جو تعلیم پاتے جاتے ہیں اور جن سے قومی بھلائی کی امید تھی وہ شیطان اور بدترین قوم ہونے جاتے ہیں۔جس کو نہایت سعادت مند سمجھو آخر وہ شیطان معلوم ہوتا ہے۔''(۲۳) اصل میں سرسید مغربی تہذیب سے مرعوب تو تھے لیکن وہ اور ان کی تحریک اس حد تک نہیں گئی تھی اور نہ اس کے یہ مقاصد تھے ان کی خواہش تو یہ تھی کہ ''ہم بلاشبہ اپنی قوم کو اپنے ہم وطنوں کو سویلائزڈ قوم کی پیروی کی تلقین کرتے ہیں مگر ان سے خواہش رکھتے ہیں ان کی جو خوبیاں ہیں ان کی پیروی کریں نہ ان کی ان باتوں کی جو

ان کے کمال میں نقص کا باعث ہیں۔۔۔(۲۴) ان کے تمام تر خلوص سے قطع نظر بہر حال پر مجموعی طور پر سرسید اسلامی اور مغربی تہذیب کے درمیان تطبیق میں تہذیب مغربی سے مرعوب ہو گئے۔ ان کی مطابقت میں احساسِ کمتری کے عناصر پیدا ہو گئے۔ انھوں نے مذہب کے مقابلے میں سائنس اور عقل کو برتر قرار دیا۔ مادہ پرستی کے عناصر غالب آ گئے۔ وہ قدیم کے مقابلے میں صرف جدید ہی کو سب کچھ سمجھ بیٹھے۔ روایت کی کلی طور پر نفی کر دی یہی وجہ ہے کہ قاضی جاوید نے سرسید کی اس مطابقت کو مجہول پذیر مطابقت قرار دیا ہے۔ انھوں نے نو آبادیاتی نظام کے تناظر میں تجزیہ کرتے ہوئے درست نتیجہ اخذ کیا ہے۔ کہ سرسید کے نزدیک نئی صورت حال کا مقابلہ کرنے کے لیے ضروری تھا کہ نو آبادیاتی نظام اور مغربی تہذیب کو مکمل طور پر قبول کرتے ہوئے اس کے جملہ تقاضے پورے کیے جائیں اور مقامی باشندوں کو نئی صورت حال کا مقابلہ کرنے کی دعوت دی جائے۔ سرسید نو نو آبادیاتی نظام اور حکمرانوں کے ساتھ تعلق بنانے کا راستہ دریافت کر لیا تھا۔ تاہم ہماری نازک مزاج قوم پرست دانشوروں کو یہ امر فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ یہ نیا نقطۂ نظر نہ وطن دشمنی تھا نہ موقع پرستی جاہ پسندی یا بد دیانتی پر۔ سرسید کے بارے میں فیصلہ اس عہد کی معروضی صورت حال کے حوالے ہی سے کیا جا سکتا ہے۔ جس طرح نو آبادیاتی نظام مقامی باشندوں کو مسخ کر کے رکھ دیتا ہے۔ غلامانہ ذہنیت اور مرعوبیت کے شکنجے میں جکڑ دیتا ہے۔ بالکل اسی طرح مقامی باشندوں کے دل و ذہن میں مسلسل استحصال کے نتیجے میں بالآخر اپنے انسان ہونے کا احساس بھی جنم لے لیتا ہے۔ سرسید کے ہاں ہمیں اس نئے انسان کے جنم لینے کے عمل کے نقوش بھی واضح انداز میں نظر آتے ہیں۔ انھی نقوش کی بدولت سرسید نے شکست خوردہ قوم میں از سر نو اعتماد اور مستقبل پر یقین پیدا کیا سرسید کا تعلق ایک عبوری دور سے تھا۔ وہ ایسے طبقے سے تعلق رکھتے تھے جو قدیم و جدید کے درمیان شدید کشمکش کا شکار تھا، یہ تضاد خود سرسید کی شخصیت میں واضح انداز میں موجود تھا۔ ایک طرف وہ جدید علوم وفنون کی اشاعت کے سب سے زیادہ پر جوش حامی تھے دوسری طرف جدید علوم کی اشاعت سے پیدا ہونے والے سماجی، ذہنی، سیاسی اثرات سے بھی خائف تھے۔ (۲۵) چنانچہ سرسید کا ردِعمل سرسید کی زندگی ہی میں شروع ہو گیا تھا سرسید سے یہ گریز پسندی اور انحراف پسندی شبلی، سید امیر علی اور حالی کے ہاں واضح طور پر دیکھی جا سکتی ہے۔ برصغیر میں آزادی کی جدوجہد سرسید کے عہد میں شبلی، سید امیر علی اور حالی کی صورت میں دوسرے مرحلے میں داخل ہو گئی تھی۔ خود اعتمادی بحال ہونے لگی تھی اور غلامی کی زنجیروں کو توڑنے کا ولولہ پیدا ہونے لگا تھا (قاضی جاوید نے دوسرے مرحلے میں علم کلام کے حوالے سے شبلی اور سید امیر علی کو شامل کیا ہے۔ ادب کی سطح پر حالی ہمارے نزدیک اسی مرحلے میں آتے ہیں تفصیلی تجزیہ آگے آتا ہے۔) عہد سرسید کے بعد آگے چل کر نو آبادیاتی نظام پر کاری ضرب لگائی گئی۔ نیا پاکستان جنم لینے لگا۔ غلامانہ ذہنیت ختم ہونے لگی، یورپ کی برتری کا طلسم ٹوٹنے لگا۔ نئے انسان کا جنم آخری مرحلے پر پہنچا۔ علامہ اقبال، ابوالکلام آزاد اور عبیداللہ سندھی اسی دور کے

نقیب ہیں۔(۲۶)

حالی کی تمام تصنیفات وتخلیقات ''مسدس حالی''، ''مقدمہ شعروشاعری''، ''غزلیات کا دیوان''، ''چپ کی داد''، ''مناجات بیوہ''، ''مجالس النساء''، ''مثنوی حقوق اولاد'' انجمن پنجاب کے لیے پڑھی جانے والی نظمیں (برکھا رت، حب وطن، مناظرہ رحم وانصاف، نشاۃ امید) مختلف مضامین سب کا مطالعہ کر لیجئے، ان کے موضوعات، اسالیب، اور طریقِ کار پر غور کیجئے، آپ کو حالی، شبلی، اور امیر علی کی طرح سرسید سے متاثر ہونے کے باوجود الگ نظر آئیں گے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ دوسرے رفقاء کی نسبت حالی، سرسید کے زیادہ قریب تھے دراصل سرسید تحریک بنانے والے حالی تھے۔ سرسید ان کے لیے ایک مثالی شخصیت کا درجہ رکھتے تھے چنانچہ انھوں نے ادب میں وہ تبدیلی پیدا کی جو سرسید کا مطمع نظر تھی اس طرح حالی نے قومی وملی مسائل میں سرسید کے ہمنوا ہو کر ادب کو اس مقصد کے لیے استعمال کیا۔ سرسید کے قریب ترین رفیق ہونے کے باوجود قومی وملی مسائل اور تہذیب وثقافت میں حالی کا رویہ وہ نہیں تھا جو سرسید کا تھا۔ صرف مسدس ہی کو مدنظر رکھ لیا جائے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ حالی نوآبادیاتی نظام کے اس مرحلے میں داخل ہو گئے تھے جس میں خود اعتمادی بحال ہونے لگتی ہے لیکن حالی کا لب ولہجہ اور طریق کار شبلی سے مختلف تھا۔ بے حد دھیما، شائستہ، معتدل۔ ہمیں ان کے ادب میں (شبلی اور سید امیر علی کی طرح) مجہول مطابقت پذیری کے بجائے زندہ و بامعنی تطبیق اور معتدل گریز پسندی کے اجزاء ملتے ہیں۔ حالی کے اس رویے کو سمجھنے میں جو چیز مشکل پیدا کرتی ہے وہ خود ان کی شخصیت، ان کا مزاج اور ان کا لب ولہجہ اور طریق کار ہے (ماضی کے ساتھ تعلق استوار کرنا بھی تو دراصل نوآبادیاتی منطق اور نفسیات کی تردید ہی کا ایک طریق ہے۔ تجزیہ آگے آتا ہے۔)

حالی کے مزاج کی اہم صفت قبولیت یا مطابقت پذیری ہے لیکن وہ ان لوگوں میں سے ہیں جو دوسروں کی باتوں کو مان کر خود اپنی ایک رائے قائم کرتے ہیں وہ ان میں سے نہیں جو کسی بات پر رائے قائم نہیں کر سکتے۔ یہ توازن اور اعتدال کا وہ درجہ ہے جو ان کے ہاں گہری متانت، عالمگیر محبت اور وسیع انسانیت پیدا کرتا ہے۔ وہ ہر چیز میں سے بہترین عنصر کو اپناتے ہیں۔ اسی لیے وہ اپنے ماضی کی اقدار، قوم کی روایات اور جدید انگریزی رجحانات کا درست امتزاج کر سکے ان کی نفسی شرافت انہیں اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ وہ مخالفت کیے بغیر صحت مند اجزاء اخذ کر لیں چنانچہ انھوں نے انگریزیت کی مخالفت نہیں کی۔ وہ نوآبادیاتی نظام کے جس عہد میں زندہ تھے وہ انہیں مخالفت کی اجازت دے بھی نہیں سکتا تھا۔ ہاں ان کی خوبیوں کو اختیار کرنے کے ساتھ ساتھ وہ اپنے قومی تفاخر اور ملی عظمت رفتہ کا شعور ضرور اپنی قوم میں پیدا کر سکتے تھے اور یہی وہ طریق کار تھا جو انگریزی تہذیب سے استفادہ کے باوجود مسلم عوام میں اپنا تشخص اجاگر کر سکتا تھا۔ چنانچہ انھوں نے یہی کیا ''سرسید نے انگریزی نشاۃ الثانیہ کو

منزل بنایا تھا اور انگریزوں کی طرح ہو جانے کا درس دیا تھا حالی نے مسدس میں دکھایا کہ اپنی ترقی کے زمانے میں مسلمان قوم بھی ایسی ہی تھی جیسے آج انگریز قوم ہے اور انھوں نے اس طرح انگریز نشاۃ الثانیہ کو اسلامی نشاۃ الثانیہ کا رخ دے دیا۔''(۲۷)

حالی نے سرسید کی فرمائش پر مسدس کو لکھا لیکن اس کا عنوان رکھا ''مدوجزر اسلام'' انھوں نے مسلمانوں کے شان دار ماضی کا ذکر اس طرح کیا کہ انھیں ان کی موجودہ پستی، نکبت اور ادبار کا احساس ہو جائے۔ مسلمانوں کو مغرب کے جدید علم کی طرف راغب کیا جائے، اسلام نے یورپ کو جس طرح متاثر کیا اس کو واضح کیا جائے، ان کو سخت جدوجہد پر آمادہ کیا جائے، ان میں قومی عظمت اور ملی تفاخر کا شعور اجاگر کیا جائے۔ انھوں نے مسدس میں بتایا کہ جن اصولوں کی بنیاد پر انگریزوں نے ترقی کی تھی وہ اصول اس سے بہتر طریق پر مسلمانوں میں بھی موجود تھے اگر مسلمانوں انگریزوں کے ان اصولوں پر عمل کرتے ہیں تو یہ کوئی اجنبی اصول نہیں ہیں۔ اس کا مطلب ہے کہ اگر مسلمان اپنے طریقوں پر چلنے لگیں تو وہ بھی انگریزوں کی طرح ترقی کر سکتے ہیں۔ لیکن شرط یہی ہے کہ روایتی اسلام نہیں بلکہ وہ اسلام جو عربوں سے انگریزوں نے حاصل کیا۔ چنانچہ مسدس میں انھوں نے اپنی ملی روایات کو ابھارا اور اس دور کی خرابیوں کے ساتھ خوبیوں کا بھی احساس دلایا۔ سرسید نے انگریزوں کے اخلاق کے نقشے پیش کیے۔ حالی نے مسلمانوں کی عظمت رفتہ کا شعور پیدا کیا۔ سرسید کی انتہا پسندی کے برعکس انھوں نے پرانی روشنی کو نئی روشنی میں جلوہ گر کرنے کی کامیاب کوشش کی۔ انھوں نے بتایا کہ چونکہ انگریزوں نے مسلمانوں سے علوم وفنون لے کر ترقی کی ہے اس لیے انگریزوں کی اندھی تقلید کی ضرورت نہیں چنانچہ ان کی تقلید سے ہٹ کر بھی قوم ترقی کر سکتی ہے۔ انھوں نے شعور بیدار کیا کہ انگریزوں کی کامیابی سے متاثر ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے منفی عناصر پر بھی نظر رکھنی ضروری ہے۔ مسدس کے مطالعے سے صاف محسوس ہوتا ہے کہ حالی ابتدائے اسلام کی مادی ترقی پر زور دیتے ہیں اور اس کو مسلمانوں کی ترقی کا باعث قرار دیتے ہوئے اصل اسلام اسی کو ٹھہراتے ہیں۔ سرسید کا راستہ ایک انقلابی کا تھا۔ حالی کا راستہ اعتدال کا راستہ تھا۔ انھوں نے نئی روشنی کو اس طرح قومی بنایا کہ قوم نے ان کے اندازِ نظر کو قبول کر لیا'' آج بھی حالی کی قوم کا ذہن جو ہر خوبی و ترقی کو اسلام سے وابستہ کرتا ہے۔ حالی کے زیر اثر ہے۔ اس طرح حالی اس نئے دور کے بانی اور اس کو مستحکم کرنے والے دانشور ہیں۔''(۲۸)

حالی نے دراصل اپنی عالمگیر محبت، انسانیت اور گہری متانت کی وجہ سے نوآبادیاتی نظام کے تقاضوں کو مدنظر رکھ کر شعوری طور پر انگریزیت کی مخالفت کیے بغیر ان کے وہ منفی عناصر جو اسلام کے بنیادی اصولوں سے ٹکراتے تھے، ان کو نظر انداز کر کے، مغرب کے صحت مند اجزاء کو جذب کرنے کی کوشش اور تلقین کی۔ اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں میں عظمت رفتہ اور ملی تفاخر کا احساس پیدا کر کے بے حد پُر درد اور دھیمے لہجے میں مسلمانوں کے اندر ان

کی شناخت کا شعور بیدار کرنے کی جستجو کی اور انہیں نوآبادیاتی نظام سے معتدل انداز میں گریز کی طرف مائل کیا۔
یہ حالی کی بغاوت تھی لیکن لہجہ باغیانہ نہیں تھا۔ مزاحمت تھی لیکن لہجہ مزاحمتی نہیں تھا، نوآبادیاتی نظام کے خلاف یہ ایک احتجاج تھا لیکن لہجہ احتجاجی نہیں تھا۔ یہ دراصل اندرونی انقلاب تھا جو پرانی قدروں کو رد نہیں کرتا تھا۔

فکری حوالے سے انہیں یقیناً سرسید کے مکتبہ فکر سے جدا نہیں کیا جا سکتا انھوں نے اسلام کی مدافعت اور مسلمانوں کی خدمت بالکل انہی اساسی اصول و مبادیات پر کی جو سرسید کے پیش نظر تھے۔ حالی کی تمام تحریریں انہیں مقاصد کی ترجمانی کرتی ہیں لیکن دونوں کے طریق کار میں فرق ہے۔ حالی مغربی تعلیم ضروری خیال کرتے ہیں، وہ انگریزوں سے تعلقات بہتر بنانے کے بھی خواہاں ہیں لیکن اسلامی معاشرت، بنیادی اصول، مسلمانوں کے حقوق کا تحفظ اور مذہبی عقائد کو اتنا ہی ضروری خیال کرتے ہیں جتنا انگریزی تعلیم کو۔ وہ مسلمان کے جس سنہرے ماضی (دور) کی تصویر کشی کرتے ہیں۔ اس سے لگاؤ انہیں اس امر پر مجبور کرتا ہے کہ ان کے ساتھ اس کے احیاء کے لیے جدوجہد کرے لیکن نوآبادیاتی نظام اس راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ تھا چنانچہ اس کا ناگزیر نتیجہ تھا کہ وہ اہل اسلام کی عظمت رفتہ کو ایسے انداز میں پیش کریں (چاہے وہ اسلام کے سیاسی، تہذیبی، تمدنی عروج کی صورت میں ہو، یا سعدی، غالب اور سرسید جیسی علمی و ادبی شخصیات کے روپ میں ہو، یا عربی شاعری کی شکل میں ہو "مقدمہ شعر و شاعری") جو ان کے معاصرین اور قوم میں خود اعتمادی کے جذبات پیدا کرتے ہوئے اپنے ماضی کے ساتھ تعلق استوار کرنے میں مدد دے۔ نوآبادیاتی نظام کی نفسیات یہی ہے کہ وہ محکوم اقوام کو ان کے ماضی کے رشتوں سے منقطع کر کے ایک اذیت ناک احساسِ شکست پیدا کرتا ہے یوں ان کی تاریخ، ان کا تشخص مسخ ہو کر رہ جاتا ہے، احساس کمتری ان کو اپنی ثقافتی و تہذیبی جڑوں سے دور کر دیتا ہے اور ذہنی طور پر وہ غلامی کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ "سرسید نے ماضی کے ساتھ زندہ تعلق کی اہمیت کے تصور کو ختم کر کے ارتقاء و ترقی کا تصور قبول کیا تھا۔ یہ نوآبادیاتی نفسیات کے ارتقاء کا اولین مرحلہ تھا۔"(۲۹) دوسرے مرحلے پر جب اپنی شناخت کا احساس جنم لینے لگتا ہے، ترقی کی خواہش پیدا ہونے لگتی ہے، آزادی کی امنگ ابھرنے لگتی ہے تو ماضی سے رابطے اور تعلق کی اہمیت کا احساس بھی بڑھنے لگتا ہے۔ شبلی اور حالی ایسے ہی مرحلے کی پیداوار تھے۔ ترقی یہ نہیں کہ پہلا قدم از سر نو اٹھایا جائے اور روایت سے قطع تعلق کر لیا جائے۔ ترقی یہ ہے کہ اپنی روایت کو جدید سانچے میں ڈھالا جائے۔ ہمارا ورثہ ہماری ملکیت ہے، ہم اس سے دستبردار نہیں ہو سکتے۔ شبلی اور حالی نے اپنے تہذیبی ورثے کو قابل فخر ثابت کیا۔ اگر ایسا ہے تو پھر ہمیں اور بھی زیادہ خود اعتمادی سے اسے اپنانا چاہیے لیکن جدید تہذیبی حاصلات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اگر قدیم اور جدید میں اختلاف ہے تو کسی ایک کو رد کرنے کی بجائے ان میں ترکیب پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔(۳۰) حالی اور شبلی دونوں نے یہی کیا چونکہ دونوں کے مزاجوں میں فرق تھا۔ اس لیے انداز اور لب و لہجے میں

بھی فرق ہے۔ اس کے ہاں ٹھنڈک اور دھیما پن ہے دوسرے کے ہاں جذبے کی شدت اور تیزی۔
حالی مسدس کو اور دیگر ملی شاعری کو (''شکوہ ہند''، ''چپ کی داد''، ''مناجات بیوہ''، ''حب وطن''، اسی طرح غزلیات کی ملی اشعار حتیٰ کہ ''مقدمہ شعروشاعری'' کے مباحث کو) ایڈورڈ سعید کے نقطہ نظر کی روشنی میں سمجھنا چاہیے۔ ایڈورڈ سعید کے خیال میں اورینٹلزم مشرقی قوموں کے ماضی وحال کی اپنی سیاسی ایجنڈے کی روشنی میں نئی تعبیر اور غلامی پہ رضا مندر کھنے کی تعبیر ہے۔ ایڈورڈ سعید مشرقی قوموں کو یہ درس دیتے ہیں کہ وہ اس سامراجی آئیڈیالوجی کو رد کر دیں، اپنے ماضی کی مسخ شدہ تصویروں کو قبول نہ کریں، اور اپنے ماضی کی بازیافت خود کریں۔ مغربی شرق شناس مغرب کو اعلیٰ اور مشرق کو ادنیٰ ثابت کرتے ہیں۔ ایڈوڈ سعید کا نقطہ نظر یہ ہے کہ وہ (مشرق/مسلمان) خودشناسی کا راستہ اختیار کر کے اور ینٹلزم میں مغرب کی اس مرکزیت کی نفی کر دیں اور اپنے ماضی کو اپنے حوالوں سے سمجھیں اور سمجھائیں۔ (۳۱) غرض مغربی علوم کی یہ شاخ (اورینٹلزم) سامراجی توسیع پسندی کا ایک آلہ ہے جس نے اسلام کی روح کو مسخ کرنے اور تصادم کو ہوا دینے میں ایک اہم کردار ادا کیا ہے۔ ایڈورڈ سعید نے اور ینٹلزم میں مستشرقین کے اس ڈسکورس کا تجزیہ کیا ہے جس کی مدد سے مغرب نے مشرق کی اپنے حسب منشا تشکیل کی اور مسلمانوں (مشرق) کو مغرب کا انحصاری بن کر رہنا سکھایا، اس کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ مغرب برتر وافضل ہے اور مشرق پسماندہ، منفعل، غیر متحرک، انفعالی اور آمرانہ اور اس ڈسکورس کے ذریعے مشرق شناسی کے نتائج عام تمدن کی جڑوں تک میں سرایت کر گئے۔ (۳۲)

حالی اور سرسید ہی کے دور میں شائع ہونے والی ولیم میور کی کتاب ''لائف آف محمدؐ'' ہی کو مدنظر رکھا جائے تو کسی بات کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ سب جانتے ہیں اس کا جواب سرسید ہی نے ''خطبات احمدیہ'' کی صورت میں دیا تھا۔ اگر اس پس منظر کو بھی مدنظر رکھ کر حالی کی ملی شاعری خصوصاً مسدس کا مطالعہ کیا جائے تو اس کی معنویت اور نکھر جاتی ہے۔ حالی نے اپنی شاعری کے ذریعے وہی کام تو کیا ہے جس کی تلقین ایڈورڈ سعید نے ہمارے دور میں کی ہے۔ انھوں نے اسلام کو، اسلامی روایات کو مغرب کی نظر سے دیکھنے کے بجائے اس کو خود شعوری کی نگاہ سے دیکھا اور دکھایا ہے۔ انھوں نے اپنی ماضی کی بازیافت خود کی ہے، خودشناسی کا راستہ اختیار کرتے ہوئے مغرب کی مرکزیت کی نفی کرنے کی کوشش کی ہے، انھوں نے اس نوآبادیاتی سامراجی آئیڈیالوجی کو رد کیا ہے کہ مغرب مشرق سے برتر ہے، بلکہ انھوں نے (مغرب کی مخالفت کیے بغیر) یہ دکھایا ہے کہ کس طرح اسلام نے مغرب پر احسانات کیے۔ انھوں نے اسلام کی ان برکات کا ذکر کیا ہے جن کی بدولت دنیا میں ایک عظیم انقلاب برپا ہوا۔ یہ سب حضورؐ کی ذاتِ بابرکات کا فیض تھا جنھوں نے اشاعت توحید کا فریضہ سرانجام دیا اور دنیا کو تہذیبی، ثقافتی، علمی، معاشی، سیاسی، معاشرتی اور ادبی اعتبار سے نئی جہتوں سے روشناس کرایا اس طرح ایک جدید تمدن، جدید دنیا، جدید مغرب

نے جنم لیا۔ حالی نے اپنی شاعری کے ذریعے مغرب اور پینلزم کے پیدا کردہ ان نتائج اور اثرات کو ختم کرنے کی کوشش جو عام تمدن تک سرایت کر گئے تھے اور جس نے مسلمان کو ان کے جاندار، فعال اور حرکی تمدن اور اصولوں سے دور کر دیا تھا۔ انھوں نے اس احساس کمتری کو ختم کرنے کی کوشش کی جو مغربی اثرات کے تحت، ماضی سے رشتہ منقطع ہونے کی وجہ سے پیدا ہو چکا تھا۔ انھوں نے مغرب کی پیدا کردہ اس مرعوبیت کو دور کرنے کی کوشش کی جو نوآبادیاتی نظام کے نظریاتی اور آہنی شکنجوں میں جکڑے جانے کی وجہ سے پیدا ہوگئی تھی۔ انھوں نے اپنی شاعری کے ذریعے ماضی ہی کو نہیں حال کو بھی اپنے ہی حوالوں سے سمجھانے، دیکھنے اور دکھانے کی کوشش کی۔ چنانچہ مسلمانوں کے کارناموں کے ساتھ ان کے تنزل پر انتہائی کڑی تنقید کی گئی ہے۔ تعصب، بے عملی، تفریق، وقت کی بے قدری، ہمدردی سے گریز، باہمی تفرقہ، غیبت، حسد، تکبر کور باطنی، خبث نفس، فتنہ انگیزی، رسوائی، خوشامد، کذب و مبالغہ، خود پسندی، بے جا فخر، جدید علوم سے دوری، سیاسی سماجی معاشی زوال، فقدان تعلیم کے نتائج وغیرہ وغیرہ (۳۳) اور ضمیمہ میں اس زوال کا سدباب کرنے کے لیے تجاویز بھی دی ہیں گویا اپنے ملی تفاخر، عظمت اور اسلامی و انسانی تشخص کو بحال کرنے کی دعوت دی ہے لیکن حالی نے مغرب کو کمتر قرار نہیں دیا (مستشرقین نے مشرق کو کمتر قرار دیا تھا) بلکہ یورپ کی قوموں کی ترقی اور ان کے اسباب بیان کر کے ان سے استفادہ کی تلقین کی ہے۔ (۳۴) ''مسدس حالی'' ایک طرح سے مشرق و مغرب کے درمیان رابطے کی حیثیت رکھتی ہے۔

مسلمانوں میں معاشی، سیاسی اور اخلاقی زوال کیوں ہوا، مسلمانوں کی انفرادی اور قومی خصوصیات ہندوستان میں آ کر کس طرح مسخ ہوئیں اور یہاں کی اکثریت نے ان کے ساتھ کیا سلوک کیا۔ مسلمان کس طرح رفتہ رفتہ اپنی خصوصیات کھو بیٹھے۔ اس داستان کو انھوں نے ''شکوۂ ہند'' میں پیش کیا ہے۔ یہ شکوہ مسلمانوں کی بدلی ہوئی کیفیت کا دل سوز مرقع ہے (۳۵) اس طرح وہ پہلے شاعر ہیں جنھوں نے شعوری طور پر ''چپ کی داد'' اور ''مناجات بیوہ'' کے ذریعے عورت کے مسائل کو اپنا موضوع بنایا۔ اردو شاعری میں حقوق نسواں اور تحریک نسواں کا باقاعدہ آغاز دراصل انھی کی ابتدائی کوششوں سے ہوتا ہے۔ ان نظموں کے ذریعے انھوں نے عورت کو معاشرے میں اس کے جائز حقوق دلوانے کی کوشش کی ہے''۔ (۳۶) نظم ''حب وطن'' کے ذریعے انھوں نے پہلی مرتبہ وطن اور حب وطن کا نظریہ پیش کیا۔ وطن کا ایک قومی اور انسانی تصور پیش کیا۔ (۳۷) اس طرح انھوں نے قدیم و جدید اور مشرق و مغرب کی اس کشمکش میں حیرت انگیز طور پر ہم آہنگی اور مکالمے کی فضا کو قائم کرنے کی کوشش کی ہے اور انتہائی شائستہ اور دبے دبے لہجے میں نوآبادیاتی نظام سے آزادی کی خواہش کا اظہار کرتے ہوئے اپنے مخصوص انداز میں احتجاج کیا ہے۔ حالی کی تمام نظموں میں دراصل مرعوبیت نہیں ایک خاموش پرامن احتجاج ہے۔ ان کی فطرت ہی نہیں ہے کہ وہ دشمن سے بھی چیخ چیخ کر یا تیز لہجے میں شکوہ کریں۔ لیکن ان کے ظاہری طور پر خاموش ٹھنڈے متن کے اندر

انقلاب اور احتجاج کا لاوا موجود ہے۔

اپنی نظم مسدس اور دیگر شاعری کے ذریعے حالی نے ایشیائی شاعری کو مفید بنا دیا۔ اسلام کی تعلیم کے رخ روشن پر، زمانے کے تعصب، مخالفین کی غلط بیانی اور خود مسلمانوں کی بے راہ روی کے باعث جو پردہ پڑ گیا تھا، اسے اٹھا کر دکھایا کہ اسلام، ایک ایسا مذہب ہے جو دنیا میں انسانیت، سلوک، رواداری اور محبت کی حکومت قائم کرنے آیا ہے۔ پھر انھوں نے قوم کی بدحالی، پستی، اخلاقی گراوٹ، جہالت اور بے عملی کا وہ عبرت انگیز منظر دکھایا کہ ہر فرد اپنے مرض سے واقف ہو گیا۔ حالی نے نہ صرف یہ بلکہ اپنے مرض سے شفایابی کا نسخہ بھی پیش کیا۔ اس طرح مسدس کے ساتھ ہی حالی انگریزی نشاۃ الثانیہ کو اسلام نشاۃ الثانیہ میں تبدیل کر دیتے ہیں اور اسلام اردو شاعری کا اہم موضوع بن جاتا ہے۔ اقبال اسی راستے پر چلتے ہیں۔ حالی نے ''عرض حال'' (ضمیمہ، مسدس) میں جو شکوہ رسول کریمؐ سے کیا تھا:

کل دیکھیے پیش آئے غلاموں کو تیرے کیا
اب تک تو ترے نام پہ اک ایک فدا ہے
ہم نیک ہیں یا بد ہیں پھر آخر ہیں تمہارے
نسبت بہت اچھی ہے اگر حال برا ہے

(مسدس حالی، صدی ایڈیشن، ص ۱۹۲)

جب یہ رنگ زیادہ تیز ہونے لگتا ہے تو حالی یہ کہہ کر نظم ختم کر دیتے ہیں (اس لیے کہ تیزی حالی کی شخصیت کا جزو ہی نہیں):

ہاں حالی گستاخ نہ بڑھ حدِ ادب سے
باتوں سے ٹپکتا تری اب صاف گلہ ہے
ہاں یہ بھی خبر تجھ کو کہ ہے کون مخاطب
یاں جنبشِ لب خارج از آہنگِ خطا ہے

(مسدس حالی، صدی ایڈیشن، ص ۱۹۳)

یہیں سے اقبال اپنی مشہور زمانہ نظم ''شکوہ'' کا سرا جوڑ کر رسول کریمؐ کی بجائے ''خدا'' سے مخاطب ہو کر اپنی نظم کی تکمیل کرتے ہیں۔ (۳۸)

حالی چونکہ شاعر اور ادیب ہیں اس لیے انھوں نے یہ بتایا ہے کہ انگریزی شاعری کے اصول بھی وہی ہیں جو عرب کی شاعری کے تھے۔ بقول ڈاکٹر جمیل جالبی ''غور سے دیکھیے تو مقدمہ میں بھی مسدس کی طرح مسلمانوں کے

ندیم نظریہ شعر کی عظمت کو اجاگر کیا گیا ہے۔''(۳۹) جیسے مسدس میں انھوں نے یہ دکھایا ہے کہ جو ترقی سرسید چاہتے تھے وہ اسلام کے عروج کے وقت ہو چکی تھی ویسے ہی حالی یہاں بھی یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اصل میں شاعری کی اصلاح اسے عربوں کی اصل شاعری کی طرح بنانے کے سوا کچھ اور نہیں۔''(۴۰) آگے چل کر اقبال نے ''درحقیقت شعر و اصلاحِ ادبیاتِ اسلامیہ'' (اسرارِ خودی) میں اقبال نے حالی کے انہی نظریات اور کام کی تکمیل کی ہے۔

حالی نے مغربی اصولوں ہی سے استفادہ کر کے نہ صرف تنقیدی نظریات پیش کیے بلکہ شاعری بھی کی۔ لیکن اس طرح کہ یہ شاعری اور یہ تنقید ان کی بن گئی۔ انھوں نے مغرب اور مشرق کے درمیان ایسا پل تعمیر کرنے کی کوشش کی جس میں مغرب کے ساتھ تصادم کی بجائے ایک رشتہ مطابقت کی فضا ہے۔ انھوں نے ایک طرف مسلمانوں کو ان کے عروج کی داستان سنا کر ان کی خودداری اور عزتِ نفس کو ابھارا، اسلام کے بھولے ہوئے اصول یاد دلائے۔ دوسری طرف مغربی تہذیب و تمدن کا جائزہ لے کر ان کی ایسی خصوصیات کی طرف توجہ دلائی جو مغربی اقوام کی ترقی و تعمیر میں ممد و معاون ثابت ہوئیں۔ ان کی حق پسند اور صاف گو متوازن طبیعت نے دوسروں کی خوبیوں کے اعتراف میں کوتاہی نہیں برتی۔ انھوں نے پورے خلوصِ دل سے اس موقف کا اظہار کیا جب تک ہم اپنے آپ کو جدید ذہنی ہتھیاروں سے مسلح نہیں کریں گے۔ کارزارِ حیات میں قدم رکھنے کے قابل نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ ان کے کلام خصوصاً مسدس ہی کو مدِ نظر رکھ لیا جائے تو وہ عہدِ سرسید میں اسلام اور مغرب کی کشمکش میں دونوں کے درمیان ایک رشتہ مطابقت استوار کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ وہ ہر جگہ ایک متوازن انسان نظر آتے ہیں۔ یقیناً حالی کے ہاں کچھ خامیاں اور کمیاں، تضادات اور سطحی چیزیں ہیں لیکن وہ تو سب ابتداء کرنے والوں کا مقدر ہوا کرتی ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ ان کا انقلاب ایک خاموش انقلاب ہے۔ مختلف طبقے ان سے متاثر ہوئے۔ ان کی مخالفت بھی ان سے متاثر ہونے کا ایک انداز ہے'' شاعری میں علامہ اقبال اور نثری ادب میں شبلی نعمانی حالی کے خاموش انقلاب کی پیداوار ہیں۔''(۴۱)

> '' حالی نے ادب میں اور ادب کے ذریعے تہذیب و تمدن میں مشرقی و مغربی نقطۂ نظر کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی اور شعوری کوشش کی۔ آج ہمارے دور میں بھی ہمارے ادب میں، ہمارے معاشرے میں، ہمارے تہذیب و تمدن میں اسی مکالمے کا کام جاری ہے، جہاں احتجاج، بغاوت اور مزاحمت کی تیز آوازیں گونج رہی ہیں وہاں دھیمی، پرسوز، شائستہ ادبی آوازیں بھی ترنم ریز ہیں، چنانچہ یہ کام آج بھی جاری ہے۔ آج پھر ہمیں توازن واعتدال، برداشت، رواداری، بردباری، خود آگاہی کی ضرورت ہے۔ اس لیے یہ دور بھی حالی کا دور ہے۔ ہمیں آج بھی حالی کی ضرورت ہے۔ ہم جس قدر چاہیں حالی کے تہذیبی رویوں پر تنقید

کرلیں بہر حال اس کی اولیت کا سہرا انہی کے سر جاتا ہے "جیسے سرسید ہماری زندگی کے مختلف پہلوؤں کے سرچشمہ ہیں اسی طرح حالی بھی ہمارے جدید ادب کا سرچشمہ ہیں۔"(۴۲)

حالی کو اپنے کام پر اتنا یقین تھا کہ اس کو پورا کرنے کی دھن میں وہ لگے رہے انھوں نے سرسید کی طرح مخالفین پر توجہ ہی نہیں دی اور وقت کے ساتھ ساتھ ان کی آواز سب آوازوں پر غالب آ گئی۔ آج ہم سب حالی کی امت بن گئے ہیں۔ ان کی خامیوں اور کمزوریوں کے باوجود جس ادب کو ہم صحیح ادب سمجھتے ہیں اس کی بنیاد حالی اور حالی ہیں۔ ادب کی سطح پر حالی ہی ہمارے مسلم قائد ہیں۔"(۴۳)

مندرجہ بالا جائزے سے ثابت ہوتا ہے کہ حالی کے ہاں مشرق ومغرب کی صرف کشمکش ہی نہیں ہے، وہ اپنے خیالات میں الجھے ہوئے نہیں ہیں، اور نہ ہی ان کے ہاں مشرق ومغرب کی کوئی آویزش پائی جاتی ہے بلکہ ان کے ہاں صحیح معنوں میں ایک تہذیبی ہم آہنگی اور اتصال پایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ تیزی طراری اور تصادم ورقابت ان کے مزاج کا حصہ ہی نہیں ہے۔ حالی نہ مغرب کے مقلد محض ہیں نہ سرسید کے۔ ان کے سوچنے اور اس کے اظہار کا اپنا انفرادی طریق کار اور انداز ہے جو ان کی شخصیت کے زیر اثر ان کی شاعری بلکہ نثر میں بھی در آیا ہے۔ وہ مغرب سے مرعوب بھی نہیں ہیں جبھی تو انھوں نے شعوری طور پر مسلمانوں کے اندر ان کا تشخص اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے، ہاں انھوں نے مغرب (اور سرسید) کی قابل تقلید خصوصیات کا کھل کر اعتراف کیا ہے اور مسلمانوں کو ان سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے۔ پھر یہ بھی نہیں ہے کہ ان کے ہاں مزاحمت نہیں۔ ان کے ہاں مزاحمت ہے لیکن بالواسطہ۔ ان کے ہاں ایک خاموش احتجاج پایا جاتا ہے۔ اس احتجاج کو ان ہی کے عہد میں شبلی نے اور پھر آگے چل کر اقبال نے پُرزور انداز میں اختیار کیا۔ مسدس دراصل مسلمانوں سے شکوہ ہے اور بالواسطہ طور پر مغرب سے بھی۔ آگے چل کر اسی شکوہ نے اقبال کے شکوہ میں جنم لیا۔ اس طرح نوآبادیاتی نظام کے پوشیدہ شکنجے ان کی شخصیت کو مسخ نہیں کر سکے۔ مرعوبیت ان کی پہچان نہیں بلکہ اس سے ہٹ کر ان کا اپنا ایک تشخص اور شناخت ہے، جو مرعوبیت اور تقلید سے تحفظ کی ایک دلیل ہے۔ ان کے ہاں ایک وقار ہے، حُسن ہے، توازن ہے، تہذیب ہے، شائستگی ہے، وضع دار قسم کا باغیانہ رویہ ہے۔ یقیناً بحیثیت انسان ان کے ہاں کمزوریاں بھی ہیں (مثلاً حد سے بڑھا ہوا انکسار، خشکی، دھیما انداز) لیکن یہ کمزوریاں ان کی شخصیت کو بحیثیت مجموعی کمزور نہیں کرتیں۔ ان کا توازن و اعتدال ان کو ضعیف ہونے سے بچالیتا ہے۔ آج ہمیں پھر اسی اعتدال وتوازن، تہذیب وشائستگی، مکالمے، ہم آہنگی اور تہذیب وشرافت کی ضرورت ہے، آج ہمیں پھر مغرب سے اسی استفادے کی ضرورت ہے، آج ہمیں پھر اسی رواداری برداشت اور تحمل کی ضرورت ہے۔ آج ہمیں پھر حالی کی ضرورت ہے۔ ہم آج بھی حالی کے عہد میں زندہ ہیں۔ حالی کی معنویت آج بھی پہلے سے زیادہ زندہ ہے۔

حوالہ جات

۱۔ حالی۔الطاف حسین، مکتوبات حالی، پانی پت: حالی پریس، ۱۹۲۵، ص۲۷

۲۔ حالی، دیباچہ: مجموعہ نظم حالی، مشمولہ: کلیاتِ نظم حالی، (جلد اول)، مرتب: ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، لاہور: مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۸ء، ص۵۳

۳۔ مندرجہ بالا آراء کی تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے:

i۔ مجنوں گورکھپوری، تنقیدی حاشیے، حیدرآباد دکن: ادارہ اشاعت اردو، ۱۹۴۵ء، ص ۲۳۷

ii۔ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، مقدمہ، مشمولہ: کلیات نظم حالی، جلد اول، ص ۶۱

iii۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، کچھ کذب و افتراء ہے کچھ کذب حق نما ہے (حالی کی قومی شاعری کا مابعد نوآبادیاتی سیاق)''، مشمولہ جرنل آف ریسرچ، اردو، شمارہ ۲۲ اردو بہاء الدین زکریا یونیورسٹی ملتان، دسمبر ۲۰۱۲ء، ص ۶۲

iv۔ تہمینہ نور، مضمون ''خواجہ الطاف حسین حالی: نظم ونثر میں مشرقی و مغرب کی کشمکش اور انیسویں صدی کے اثرات'' مشمولہ: الایام، جلد ۵، شمارہ ۲، مجلس تحقیق برائے اسلامی تاریخ وثقافت، کراچی، دسمبر ۲۰۱۴ء، ص ۲۳۶

۴۔ i۔ راس مسعود، سید، حبیب الرحمٰن خان شیروانی، سید سلیمان ندوی، خواجہ غلام السیدین اور سید عابد حسین کی رائے کے لیے ''مسدس حالی'' (صدی ایڈیشن)، مرتب: سید عابد حسین ملاحظہ کریں جس میں ان حضرات کے مقدمات اور تقریبات موجود ہیں۔
(شائع شدہ اردو اکیڈمی سندھ کراچی، چھٹا ایڈیشن، ۱۹۹۲ء، ص ۵ تا ۵۸) مزید ناقدین کی آراء کی تفصیل جاننے کے لیے ملاحظہ کیجیے:

ii۔ صالحہ عابد حسین، یادگار حالی، آزاد کشمیر: ارسلان بکس، س ن، ص ۶۲ تا ۱۲۶

iii۔ عبدالحق، ڈاکٹر مولوی، چند ہم عصر، کراچی: اردو اکیڈمی سندھ، ۱۹۹۷ء، ص ۱۵۹ تا ۱۸۵

iv۔ محمد اکرام، شیخ، موج کوثر، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۷ء، ص ۲۸۔۱۲۳

v۔ عبداللہ، سید ڈاکٹر، سرسید احمد خان اور ان کے نامور رفقاء کی اردو نثر کا فکری جائزہ، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۱۹۸۹ء، ص ۹۷

vi۔ عبداللہ، سید، ڈاکٹر، وجہی سے عبدالحق تک، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۶ء، ص ۱۲۷

vii۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو، (جلد چہارم)، لاہور: مجلس ترقی ادب اردو
۲۰۱۲ء، موضوع کے حوالے سے متعلقہ صفحات مثلاً ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۷، ۹۷۵، ۹۸۳

۵۔ بحوالہ: سید راس مسعود، تقریب، مشمولہ: مسدس حالی، (صدی ایڈیشن) ص ۲۳

۶۔ غلام السیدین، خواجہ، مسدس کی مصلحانہ شان، مشمولہ: مسدس حالی (صدی ایڈیشن) ص ۵۶

۷۔ محمد اکرام، شیخ، موج کوثر، ص ۱۲۷

۸۔ i۔ محمد اکرام، شیخ، موج کوثر، ص ۱۲۷

ii۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو، (جلد چہارم)، ص ۹۸۳

۹۔ ملاحظہ کیجیے:

i۔ محمد اکرام، شیخ، موجِ کوثر، ص ۶۱۵
ii۔ محمد آصف، ڈاکٹر، اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکر اقبال کے تناظر میں، ملتان: بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ۲۰۰۹ء، ص ۸۴

۱۰۔ ابوالحسن علی ندوی، سید، مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش، کراچی: مجلس نشریات اسلام، ت۔ن، ص ۸۸۔۸۷
۱۱۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، پاکستانی کلچر، اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۹۷ء، ص ۱۴۴
۱۲۔ i۔ سرسید، مقالاتِ سرسید، مرتب: محمد اسماعیل پانی پتی لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء، جابجا مثلاً جلد اول، صفحات ۳۷، ۳۹، ۴۱، ۴۲
ii۔ معین الدین عقیل، ڈاکٹر، اقبال اور جدید دنیائے اسلام، (لاہور: مکتبہ تعمیر انسانیت، ۱۹۸۶ء)، ص ۳۱۰
۱۳۔ عزیز احمد، پروفیسر، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، مترجم: ڈاکٹر جمیل جالبی، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۷ء، ص ۶۰
۱۴۔ سرسید، تہذیب الاخلاق (مضامین سرسید)، (جلد دوم)، ص ۱
۱۵۔ امین زبیری، تذکرۂ سرسید، لاہور: یونائیٹڈ پبلشرز، ت۔ن، ص ۱۵۷
۱۶۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، پاکستانی کلچر، ص ۱۴۷
۱۷۔ مقالاتِ سرسید (جلد دہم)، مرتب: شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء، ص ۲۵۳
۱۸۔ خطباتِ سرسید (جلد دوم)، مرتب: شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۳ء، ص ۲۷۶
۱۹۔ مقالاتِ سرسید (جلد سوم)، مرتب: شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۱ء، ص ۱۷
۲۰۔ نذیر نیازی، سید، اقبال کے حضور (جلد اول)، کراچی: اقبال اکادمی، ۱۹۷۱ء، ص ۸۵۔۲۸۴
۲۱۔ محمد حنیف رامے، اسلام کی روحانی قدریں: موت نہیں زندگی، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء، ص ۲۴۱
۲۲۔ ابوالحسن علی، ندوی، سید، اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش، ص ۱۰۱
۲۳۔ سرسید، خطوط سرسید، مرتب: سید راس مسعود، بدایوں: نظامی پریس، ۱۹۲۴ء، ص ۱۴۱
۲۴۔ امین زبیری، تذکرۂ سرسید، ص ۴۶، ۴۷
۲۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: قاضی جاوید، سرسید سے اقبال تک، لاہور: تخلیقات، ۱۹۹۸ء، ص ۷ تا ۱۹
۲۶۔ قاضی جاوید، سرسید سے اقبال تک، ص ۸، ۷
۲۷۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو، (جلد چہارم)، ص ۹۰۲
۲۸۔ مندرجہ بالا مباحث کی تفصیل کے لیے ڈاکٹر جمیل جالبی کی تاریخ ادب اردو (جلد چہارم)، میں بھی ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ دیکھیے: ص ۲۹
۲۹۔ قاضی جاوید، سرسید سے اقبال تک، ص ۱۲۶
۳۰۔ مندرجہ بالا مباحث کی تفصیل کے لیے قاضی جاوید کی کتاب ''سرسید سے اقبال تک'' ملاحظہ کیجیے: ص ۱۲۹
۳۱۔ ملاحظہ کیجیے: پیش لفظ: از فتح محمد ملک، مشمولہ: شرق شناسی، مصنف: ایڈورڈ سعید، مترجم: محمد عباس، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۲۰۰۵ء

32. said,Edward, w.Onentalism, india: Penguin books, 2001,PP 25,26,6,7,8,11,287,300

۳۳۔ مسلمانوں کے عروج اور زوال کے لیے مختلف بند ہائے مسدس ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں۔ دیکھیے: مسدس حالی (صدی ایڈیشن) مختلف صفحات مثلاً ۸۸ تا ۹۷، ۹۸ تا ۱۱۳، ۱۱۸ تا ۱۴۴

۳۴- ایضاً، ص۱۱۴، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۷، ۱۵۴ تا ۱۶۰، ۱۶۹ تا ۱۸۵

۳۵- حالی، کلیات نظم حالی، جلد دوم، ص۱۸۲ مزید دیکھیے: تاریخ ادبیات پاکستان و ہند، جلد چہارم، ص۸۰

۳۶- کلیات نظم حالی، ص۵ تا ۵۳

۳۷- ایضاً، جلد اول، ص۳۹۱

۳۸- مندرجہ بالا تمام تفصیلات کے لیے ملاحظہ کیجیے: تاریخِ ادب اردو، (جلد چہارم)، مؤرخ: ڈاکٹر جمیل جالبی، ص۹۲۶،۲۷

۳۹- ایضاً، ص۹۵۰

۴۰- ایضاً، ص۹۵۱

۴۱- ایضاً، ص۹۸۳

۴۲- ایضاً، ص۹۷۲

۴۳- ایضاً، ص۹۷۳

ماخذ: ''زبان و ادب'' شمارہ ۱۵، جولائی تا ستمبر۲۰۱۴ء

اردو غزل کے روایتی کردار، نوآبادیاتی تناظر میں

محمد رؤف

کلاسیکی اردو غزل میں عام طور پر محفل، میکدہ، گلستاں اور قید خانے سے متعلقہ کردار ہی مرکزی معنیاتی تفاعل نبھاتے رہے ہیں۔ مزید تخصیص برتی جائے تو کہہ لیجیے کہ محبت کی تثلیث یعنی عاشق، معشوق اور رقیب کے کردار اس تخلیقی بساط کے مرکزی مہرے ہیں۔ البتہ یہ صنف سخن عشقیہ مضامین سے خصوصی تلازم رکھنے کے باوجود اپنے ایمائی طرزِ اظہار کے باوصف سماج کے دیگر معاملات سے بھرپور علاقہ رکھتی ہے اور غزل کے اولین خالق حکیم سنائی غزنوی نے بھی اسے سماجی صنف کے طور پر ہی متعارف کروایا تھا۔[۱] لیکن نوآبادیاتی دور میں مہر و محبت کی جمالیاتی لفظیات میں معاصر سیاسی و سماجی جدلیات کی ایمائی ترجمانی سے صرفِ نظر کرتے ہوئے اس 'صنف ہزار شیوہ'[۲] کو تفہیمی سطح پر مکتبی تعریفوں 'سخن بازناں گفتن'[۳] غزلا بالنساء[۴] لھو مع النساء[۵] اور ''Flirtation''[۶] وغیرہ کے حصار میں مقید کر کے غزل گو شعرا کو محض سانڈے کا تیل بیچنے والوں کی صف میں لا کھڑا کیا گیا اور یوں ہمارے صدیوں پرانے ثقافتی خزینوں کی آئینہ دار یہ صنفِ شعر معاصر حالات سے مبینہ عدم مطابقت کی بنا پر قابلِ گردن زدنی قرار پائی۔ درحقیقت یہ ادبی سانحہ نوآبادیاتی دور کے مقتدر کلامیے کی پیداوار تھا۔ استعمار کار غزل کے رمزیہ اسلوب سے خائف ہو کر اسے یک سطحی اظہار کا پابند دیکھنا چاہتے تھے۔ نیچرل شاعری کی ترویج اور مولانا حالی کے مقدمہ شعر و شاعری کی بے پناہ سماجی پذیرائی کا ایک اہم محرک نوآبادیاتی کلامیہ بھی تھا۔ سوال یہ ہے کہ نیچرل شاعری کی تحریک بہ جا سہی مگر اسی ضمن میں استعماری معبدوں کو غزل کا بلیدان لینا ہی کیوں مرغوب خاطر تھا؟ وجہ یہ ہے کہ اس صنفِ سخن میں کارفرما عشق و عاشقی کا مرکزی معنیاتی تفاعل ایک ایسا باطنی عمل ہے جو اخلاص، آزادی اور بے باکی جیسے خواص سے ترتیب پاتا اور مزاحمتی سرگرمیوں کی نشوونما و ارتقا کا سامان کرتا ہے۔ حیاتیاتی لفظیات میں عشق و عاشقی کے تعاملات کو اس صنف کا DNA قرار دیا جا سکتا ہے۔ میر تقی میرؔ نے اپنی مثنوی 'معاملات عشق' میں اس جذبے کو ''مظہر العجائب'' قرار دیا ہے اور اسی تناظر میں شعرا نے اسے جذبِ حسین، دم جبرائیل، خدا کا رسول ﷺ اور حتیٰ کہ خدا تک کہا ہے۔ گویا صنفِ غزل میں ایک ایسا ذہنی رویہ کارفرما ہوتا ہے جو استحصالی فضا میں استعماری قوتوں سے پرامن بقائے باہمی کا معاملہ روا نہیں رکھ سکتا۔ یہ نظام فکر ہمارے صدیوں کے پروردہ اجتماعی

لاشعور کا ماحصل ہے۔ غزل میں 'غیر' یا 'رقیب' سے صلح جوئی کی منطق نکالنا اور 'زمانہ با تو نہ سازد تو با زمانہ بساز' کی غیر مشروط تبلیغ کرنا استعماری نظام کی ہم نوائی کے مصداق ہے۔ اس ضمن میں سجاد باقر رضوی لکھتے ہیں:

> ''پاک و ہند میں مسلمانوں کی تہذیب کی بنیاد ہی عشق اور جہاد پر ہے۔ مگر عشق اور جہاد دو الگ الگ رویے نہیں، ایک ہی سکے کے دو رخ ہیں۔ مجاہد اور عاشق دونوں راضی بہ رضا ہتھیلی پر سر لیے پھرتے ہیں۔''(۷)

غزل کا بنیادی وظیفہ عشقیہ طرز اظہار (Erotics) کا مقتضی ہے جب کہ نیچرل شاعری تعبیر و ترجمہ (Hermenutics) کی منہاج اختیار کرتی ہے۔ یہ جدید کلامیے ہی کا اثر تھا کہ اردو غزل صدیوں پرانے شعریاتی نظام اور رمز و کنایہ کی اقدار کو تج کر تفسیر حیات اور ترجمانی احوال کی ایسی رہ چل نکلی جو اسے اپنی اساسی ماہیت سے بہت دور لے گئی۔ ابوالکلام قاسمی نئی تنقیدی شعریات کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''حالی بھی جس طرح پیروئی مغرب کو اردو شاعری اور نئی معیار بندی کا پیمانہ بنا کر پیش کرتے ہیں وہ بھی غیر شعوری طور پر امپیریل ایجنڈا کی تکمیل میں تعاون دینے کے سوا اور کچھ نہیں۔''(۸)

چلیے اسے عصری تقاضا کہیں یا حالات کی ستم ظریفی مگر افسوس ناک امر یہ ہے کہ ہمارے بعض ناقدین نو آبادیاتی دور کے غزل گو شعرا کو معاصر صورت حال سے بے نیازی برتنے اور عشق و عاشقی کی بے وقت راگنی الاپنے جیسے طعنوں تشنوں سے مطعون کرتے رہتے ہیں جو بہ ہر حال محل نظر ہے۔ اصل میں جب مغربی کلامیے کی پروردہ شعریات کی روشنی میں اس دور کی روایتی غزل کا جائزہ لیا جاتا ہے تو نتائج اسی طرح کے نکل سکتے ہیں۔ ایک مثال لیجیے:

اسی خاطر تو قتل عاشقاں سے منع کرتے تھے
اکیلے پھر رہے ہو یوسفِ بے کارواں ہو کر (وزیر)

قتلِ عشاق کے بہ موجب محبوب کو سرد بازاری کا طعنہ دینے پر وزیر بے چارے کو ایک معروف تنقیدی کتاب شعرالہند میں (جس کسی نے بھی وہ لکھی ہو) ''بے غیرت شعرا'' کی صف میں کھڑا کر دیا گیا ہے۔(۹)

عاشق ہوئے ہیں آپ بھی اک اور شخص پر
آخر ستم کی کچھ تو مکافات چاہیے (غالب)

محبوب کا کسی اور شخص پر عاشق ہو کر ہجر کا مزا چکھنا اور ایسے میں اس کے اپنے عاشق نامراد کا اس امر پر اظہارِ اطمینان، دیوثانہ خیال، قرار پاتا ہے۔(۱۰) یہ اور اس طرح کی دیگر تنقیدات ایسی جدید شعریات کے متعین

کردہ زاویۂ نظر کا سرمایۂ التباس ہیں جو یہاں کی روایتی تخلیقات کو ان کے مخصوص اظہاری قرینے سے بے نیاز ہو کر دیکھنے کا نتیجہ تھیں۔ ڈاکٹر طارق ہاشمی اس نوع کی واماندگیٔ تعبیر کے ضمن میں لکھتے ہیں:

''غزل کے سیاسی کردار کو اس وقت تک نہیں سمجھا جا سکتا جب تک کہ اس صنف کے اسلوب، علامتی نظام اور اظہار کے دیگر قرینوں کا شعور نہ ہو اور یہی المیہ اردو تنقید کا ہے کہ ناقدین وہ Password یا تو جانتے نہیں یا معلوم ہونے کے باوجود اسے استعمال نہیں کرتے جس سے غزل کے سماجی کردار کی Windows بہ آسانی کھل جاتی ہیں۔''(۱۱)

امر واقعہ یہ ہے کہ اس دور میں نو آبادیاتی کلامیے کی تحسین و تنقیص، رد و قبول اور مفاہمت و مزاحمت کے سلسلے میں غزل کی روایتی لفظیات اور فکری سرمائے کو نئے نظام خیال سے جوڑا گیا تھا جس کا صحیح تر مفہوم متعلقہ سیاق اور تناظر کی تعین اور جدید تنقیدی قرینوں کے اطلاق سے ہی ممکن بنایا جا سکتا ہے۔ اکبر الہ آبادی نے اپنی غزل میں بہ جا فرمایا تھا:

نظمِ اکبر سے بلاغت سیکھ لیں اربابِ عشق
اصطلاحاتِ جنوں میں بے بہا فرہنگ ہے

(کلیاتِ اکبر، ص۱۶۲)

نو آبادیاتی تناظر میں یہ اصطلاحاتِ جنوں اپنے معنوی انسلاکات میں کچھ یوں بیان کی جاتی ہیں: عاشق (انقلابی) معشوق (وطن، مقامی حکمران، نو آبادکار) رقیب (نو آبادکار) وصل (حصول آزادی) ہجر (حالاتِ استحصال) حسن (سماجی انصاف) گل (نصب العین، سیاسی آدرش) عندلیب (انقلابی ادبا) گل چیں، صیاد (آزادی مخالف قوتیں) وغیرہ

اس فرہنگ نامے کی رو سے اردو غزل کی روایتی لفظیات محض کلیشے سے نکل کر معاصر سیاست کا تاریخی بیانیہ بن جاتی ہے۔ یہاں ہم شاعر کو جبراً عاشق فرض کرنے کے بہ جائے اسے ایک استعمار زدہ معاشرے کا مضطرب فرد خیال کرتے ہوئے اس کے تخلیقی اظہاریوں کا جائزہ لیتے ہیں۔ واضح رہے کہ ایسی تعبیری کاوش محض تفہیم کا ایک ممکنہ راستہ نہیں بل کہ یہ بہ قول شمس الرحمٰن فاروقی ''مطالعہ کا افق مطلق (Absolute Horizone) ہے۔''(۱۲)

مرزا غالب نے اس دور کے فلسفۂ محبت کا یوں تجزیہ کیا ہے:

مجبوری و دعوائے گرفتاریٔ الفت
دستِ تہِ سنگ آمدہ پیمانِ وفا ہے

(دیوان غالب، ص۱۹۴)

یہاں ہندوستانی قوم کے دستِ ناتواں پر نوآبادکار کے سنگ گراں کی عمل داری اور حالتِ مجبوری میں مقتدر قوت سے عہدوفا، حقیقت حال واضح کر دیتی ہے۔ مرزا نے اپنے ایک خط میں غزل کے روایتی محبوب کی نایابی پر کہا تھا:
''غزل کا ڈھنگ بھول گیا۔ معشوق کس کو قرار دوں جو غزل کی روشن ضمیر میں آوے۔''(۱۳)

اردو غزل میں، سیاست اور غزل کے مابین اشارے کی صفتِ مشترک (۱۴) مزاحمتی بیانیے کے اظہار میں بہت ممد ثابت ہوئی ہے۔ لہٰذا نوآبادیاتی دور میں عتاب شاہی سے بچتے ہوئے شعرا نے بالخصوص غزلیہ کرداروں کی معنیاتی قلب ماہیت کرتے ہوئے اپنے سماجی فرائض نبھائے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کی غزل اپنے عمومی بیانیے کے لحاظ سے مغرب کو مرکوز ہے۔ یہاں ہمیں حسن وعشق کی غیر روایتی وارداتیں، بعض مسلمات متعارفہ سے گریز اور عاشق ومعشوق کی غیر معمولی باتیں اور گھاتیں سننے دیکھنے کو ملتی ہیں۔ مثلاً نوآبادیاتی معشوق سے متعلق یہ اشعار دیکھیے:

کفار فرنگ کو دیا ہے
تجھ زلف نے درس کافری کا

(کلیات ولی، ص۹۴)

سانوے رخسار اوپر کھول کر زلفوں کے تئیں
ہند میں کافر نے عالم کو کیا قیدِ فرنگ

(دیوان زادہ، ص۸)

خوب پردہ ہے کہ چلمن سے لگے بیٹھے ہیں
صاف چھپتے بھی نہیں، سامنے آتے بھی نہیں

(مہتابِ داغ، ص۱۸۳)

تو نے ایسے بگاڑ ڈالے ہیں
ایک کی ایک سے نہیں بنتی

(یادگارداغ، ص۲۰۱)

تیار رہتی ہیں صفِ مژگاں کی پلٹنیں
رخسار یار ہے کہ جزیرہ فرنگ کا

(کلیاتِ آتش، ص۲۲۰)

یہ نہ سمجھے اور ہی شاطر نے شہ دی تھی انھیں
زعم میں اپنے سلاطین آپ کو شہ کر گئے

(دیوان درد،ص ۷۵)

تجھے خط غلامی لکھ دیا یار اپنے ہاتھوں سے
ہوئے ہم اور بھی تیرے گرفتار اپنے ہاتھوں سے

(کلیات ظفر،ص ۵۲۳)

چمکے ہیں بزمِ جم میں اب گیسوئے طلائی
سکہ نیا بٹھایا گردوں کی پالسی نے

(کلیات اکبر،ص ۷۴)

ہے تیری جنسِ حسن میں تاثیر زہر کی
جس کی نظر پڑی وہ خریدار مرگیا

(آفتاب داغ،ص ۵۱)

مجھ سے نفرت کس قدر ہے اس بتِ بے مہر کو
گٹھے میں بھی ورق رکھا نہ میری یاد کا

(یادگارِ داغ،ص ۵۱)

ولؔی اور شاہ حاتؔم کے بالترتیب پہلے تین اشعار سے لے کر شہ شطرنج کو بساط سیاست سے ہٹانے کے ترجمان بہادر شاہ ظفر کے شعر تک انگلستانی محبوب کی مختلف اور بسا اوقات غزل کے روایتی محبوب سے متبائن خصوصیات اور نوآبادیاتی گھاتیں بہ آسانی سمجھی جاسکتی ہیں۔ انھی چند اشعار سے نوآبادیاتی صورت حال کے بہ تدریج ارتقا کے اشارے بھی ملتے ہیں۔ ایسے میں پروفیسر فتح محمد ملک کا یہ شکوہ کہ ہم نے میؔر و مرزؔا اور ناسؔخ و آتؔش کی غزل میں تصور فرنگ کے ارتقائی سفر پر غور کرنے میں کوتاہی برتی اور نتیجتاً ۱۸۵۷ء کے کسی شہید کو اس انداز سے بھی یاد نہ کیا جیسے برسوں قبل سراج الدولہ کو کیا تھا۔ (۱۵) بالکل بے جا ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ ولؔی سے داغؔ تک کی اردو غزل میں انگریز قوم کی بہ طور تاجر آمد، مقامی معاشرت میں ایک ماتحت کی سی رہت بہت، در پردہ عسکری صلاحیت کا حصول، علاقائی سیاست میں عمل دخل، لگائی بجھائی اور دھونس دھاندلی سے سیاسی بساط پر آنے اور پھر شاہِ ہند کو گھٹنے ٹیکنے پر مجبور کرنے جیسے تمام عوامل بہ خوبی بیان ہوئے ہیں، بعض شعرا نے اس بدیسی معشوق کا کھلے لفظوں میں بھی اظہار کیا ہے:

ہند میں شہرہ ہے اس کے حسن کا
ہے بتانِ ہند کا بازار سرد

(دیوانِ ولاؔ، ص ۱۷۹)

زمیں سے وہ گئے تو آسماں سے تم اتر آئے
جگہ خالی نہ رہنے پائے عیسیٰ بن مریم کی

(کلیاتِ سحاؔ، ص ۳۹)

کھل گیا مصحفِ رخسارِ بتانِ مغرب
ہوگیا شیخ بھی حاضر نئی تفسیر کے ساتھ

(کلیاتِ اکبر، ص ۲۷۳)

حلقہ ہائے موئی پیچاں سے بنا کر پھانسیاں
اک فرنگی زاد نے کتنے ہی عاشق گل دیے

(کلیاتِ ظفؔر، ص ۶۲۵)

غضب ہے توپ پر عاشق کو رکھ کر
فرنگی زاد تیرا فیر کرنا

(کلیاتِ ظفؔر، ص ۲۱)

اسی طرح نوآبادیاتی دور کا عاشق بھی غزل کے روایتی عاشق سے بدلا بدلا محسوس ہوتا ہے۔ وہ اگر اپنے مقامی معشوق (علاقائی حکمران یا شاہ ہند) سے مخاطب ہے تو اس کی غیر (مراد بدیسی اقوام) سے شناسائی اور سیاسی پینگیں بڑھانے پر شکوہ کرتے ہوئے اسے انجام کار سے متنبہ کرتا ہے:

سر اپنا عشق میں ہم نے بھی یوں تو پھوڑا تھا
پر اس کا کیا کریں غیروں کا اعتبار ہے آج

(کلیاتِ میؔر، ص ۵۵۴)

ہرجائی اپنے وحشی کو کس منہ سے کہتے ہو
کیا آپ کا نشان قدم کو بہ کو نہیں

(شیفتؔہ: گلشن بے خار، ص ۹۷)

تو اور سوئے غیر نظر ہائے تیز تیز
میں اور دکھ تری مژہ ہائے دراز کا

(کلیاتِ غالب، ص ۲۵۰)

خط غیر کا پڑھتے تھے جو ٹوکا تو وہ بولے
اخبار کا پرچہ ہے، خبر دیکھ رہے ہیں

(مہتاب داغ، ص ۲۳۶)

جب یہی عاشق بدیسی معشوق (نوآبادکاری) سے مخاطبہ کرتا ہے تو اس کا لہجہ، لفظیات اور انداز روایتی طرز سے جدا ہوتا ہے:

قتل عاشق کسی معشوق سے کچھ دور نہ تھا
پر ترے عہد سے آگے تو یہ دستور نہ تھا

(دیوانِ درد، ص ۲۴)

ہر ایک بات پہ کہتے ہو تم کہ تو کیا ہے
تمھی کہو کہ یہ انداز گفت گو کیا ہے

(کلیاتِ غالب، ص ۲۹۸)

عاشق ہوں پہ معشوق فریبی ہے مرا کام
مجنوں کو برا کہتی ہے لیلیٰ میرے آگے

(کلیات غالب، ص ۳۲۶)

جلوہ زار آتش دوزخ ہمارا دل سہی
فتنۂ شورِ قیامت کس کی آب و گل میں ہے

(کلیات غالب، ص ۲۷۳)

سمجھ سوچ کر دل دیا ہم نے ان کو
کوئی آفتِ ناگہانی نہیں ہے

(یادگارِ داغ، ص ۲۲۰)

اس طرح حسن و عشق کی نوع بہ نوع وارداتیں اور گھاتیں معاصر صورت حال کی معادل غیر روایتی اور نو

زاشیدہ تلازمات کی صورت میں بھی سامنے آتی ہیں:

معرکہ گرم تو ہو لینے دو خوں ریزی کا
پہلے تلوار کے نیچے ہمیں جا بیٹھیں گے

(کلیات میر، ص ۱۷۵)

میری ہستی فضائے حیرت آبادِ تمنا ہے
جسے کہتے ہیں نالہ وہ اسی عالم کا عنقا ہے

(کلیاتِ غالب، ص ۲۰۶)

یہ وہ طرزِ احساس ہے جو نوآبادیاتی صورت حال میں صنفِ غزل کا ایک توانا رجحان بن کر سامنے آیا۔ خودداری اور مزاحمت کاری کے یہی وہ منتشر انفرادی جذبے ہیں جو آگے چل کر تنظیم پاتے اور تحریک آزادی میں ڈھلتے نظر آتے ہیں۔ نیز یہی حسیات بعدازاں ظفر علی خاں اور علامہ اقبال جیسے شعرا کے اسلوب میں ظاہر ہوئیں۔

اس دور کی غزل کا تیسرا اساسی کردار رقیب یا غیر کا ہے جو اپنی سادہ تلازماتی صورت میں بہ آسانی استعمار کاروں کا قائم مقام سمجھا جاسکتا ہے۔ ان تلازمات میں بھی ہمیں کچھ ایسے کوڈز اور ایمائی نشانات مل جاتے ہیں جو ان کی غیر روایتی حیثیت واضح کر دیتے ہیں:

غیروں سے التفات پہ ٹوکا تو یہ کہا
دنیا میں بات بھی نہ کریں کیا کسی سے ہم

(یادگارِ داغ، ص ۹۶)

آگے تو گل چیں تھے ہم اس حسن کے گلشن کے آہ
اب تو اس رشک چمن سے غیر پھل پانے لگا

(دیوانِ جہاں دار، ص ۶۳)

غیر نے ہم کو ذبح کیا، نے طاقت ہے نے یارا ہے
اس کتے نے کر کے دلیری صیدِ حرم کو مارا ہے

(کلیات میر، ص ۱۷۱)

میر نے اپنے اشعار میں متکلم کا صیغہ بہ کثرت استعمال کیا ہے۔ اردو غزل کی اپنے قارئین سے یہ خاموش مفاہمت رہی ہے کہ اس کا صیغۂ متکلم مختلف کرداروں کا قائم مقام ہوسکتا ہے۔ لہٰذا آخرالذکر شعر میں 'ہم' کی ضمیر

ہندوستانی قوم کی ترجمان ہے اور 'اس کتے' کا 'صید حرم' کو مارنا اور پھر پہلے مصرعے میں 'ذبح' کا لفظ نیز 'طاقت بے
نے یارا ہے' کا نوحہ نوآبادیاتی معنویت کی بہ خوبی غمازی کر رہا ہے۔ پروفیسر فتح محمد ملک (۱۶) اور ڈاکٹر معین الدین
عقیل (۱۷) وغیرہ نے اسی تعبیر پر صاد کرتے ہوئے 'اس کتے' سے مراد بدیسی استعمار کار ہی لیا ہے۔ اس مضمون کو میر
کی ایک فارسی رباعی میں بھی بہ ادنیٰ تصرف یوں باندھا گیا ہے:

دیرے ست کہ غیر را تو بنواختہ ای
وزکیں بہ من اش دلیر تر ساختہ ای
اے ترک سیاہ چشم شرمت بادا
آہوئے حرم پیشِ سگ انداختہ ای

(دیوان میر (فارسی)، ص ۲۰۷)

واضح رہے کہ عام سگ یعنی کتے کے معنی انسلاکات میر کے ہاں اس قدر کریہہ نہیں۔ اپنی ایک مثنوی 'در
تعریف مادہ سگ' میں وہ اسی جان ور کے لیے ''سگِ اصحاب کہف کی خالہ'' (کلیات میر، ص ۷۹۷) کا مصرع
موزوں کرتے ہیں۔ اسمائے ضمائر کے ساتھ ساتھ غزل کے اسمائی کردار بھی نوآبادیاتی فضا میں نئے معنوی آفاق
روشن کرتے نظر آتے ہیں۔ چند اشعار دیکھیے:

غزالاں تم تو واقف ہو کہو مجنوں کے مرنے کی
دیوانہ مرگیا آخر کو ویرانے پہ کیا گزری (۱۸)

....

یوں قتل سے بچوں کے وہ بدنام نہ ہوتا
افسوس کہ فرعون کو کالج کی نہ سوجھی

(کلیاتِ اکبر، ص ۱۷)

مرض پیدا کیے لاکھوں دوا سے
مسیحا ہے ہمارا چارہ گر بھی

(یادگارِ داغ، ص ۲۲۰)

واضح رہے کہ یہ تمام اشعار نوآبادیاتی سیاق اور تناظر میں ہی اپنا صحیح تر مفہوم حاصل کر پاتے ہیں۔ یہاں اگر
اسمائی کرداروں کو غزل کے روایتی سیاق میں لیا جائے تو تفہیمی سطح پر ایک عجیب طرح کی ادبی لاقانونیت (Litrary
Anarchy) نظر آنے لگے گی۔ ڈاکٹر طارق ہاشمی غزل کے اسمائی کرداروں کی معنوی جہات پر رائے دیتے

ہوئے رقم طراز ہیں:

''غزل کے اسمائی کردار محبت کی تثلیث سے بھی تعلق رکھتے ہیں لیکن ان سے کہیں زیادہ معاشرے کے ہر نوع اور فرد کی نمائندگی کرتے ہیں۔ یہ کردار علامتیں بھی ہیں جو کسی انسانی طبقے، صنف یا مزاج سے وابستہ افراد کے اجتماع کا استعارہ بن کر ابھرتی ہیں۔'' (۱۹)

واضح رہے کہ شعرا نے مصلحت وقت کے پیشِ نظر غزل کے کرداروں کی اس قلب ماہیت کا خود بھی جا بہ جا اشارہ کیا ہے تا کہ اس صنف کے روایتی نظامِ فکر واقدار سے جدید عہد کی غزل کا بدلا ہوا طرز متناقض قرار دے کر رد نہ کر دیا جائے:

صورت پرست ہوتے نہیں معنی آشنا
ہے گفتگو بتوں سے مرا مدعا کچھ اور

(کلیاتِ میر، ص ۲۶۸)

سرود و نغمۂ مطرب کی آوازیں تو دل کش ہیں
مگر میری زباں اس کے سوا کچھ اور کہتی ہے

(یادگارِ داغ، ص ۲۰۷)

حال پہلو بچا کے لکھا ہے
تاڑ جائے وہ نکتہ چیں نہ کہیں

(مہتابِ داغ، ص ۱۰۴)

شیخ و سید سے تو خالی نہیں ذکرِ شاعر
ذات سے ان کی مخاطب نہیں فکرِ شاعر

(کلیاتِ اکبر، ص ۱۰۲)

ناقدین نے ان اشعار کی تشریح وتفسیر کرتے ہوئے ہندوستان کے سیاسی، سماجی اور تاریخی تناظر پر توجہ ضرور دی ہے مگر پھر بھی نو آبادیاتی صورتِ حال کو اس کے مقتدر کلامیے کے موثرات کے متناسب تعبیر وتصریح میں وہ اہمیت نہیں ملی جس کی یہ متقاضی ہے۔ اس تناظر میں مثال کے طور پر داغ دہلوی کے یہ اشعار کسی منی بائی حجاب، اختر جان یا لاڈلی بیگم کے بہ جائے ولیم فریزر، میجر ہڈسن، مارسٹن بلیک یا جنرل ڈیوڈ کی کسی نہ کسی کارستانی کی چغلی کھانے لگیں گے۔ (۲۰)

تعجب ہے کہ اس بیداد پر بھی
تجھے اچھا کہا سارے جہاں نے

(یادگار رواغ، ص ۳۹۳)

یا رحم آگیا اسے یا قتل ہوگئے
ہم سر جھکائے بیٹھے ہیں قاتل کے سامنے

(ص ۴۴۴)

نوآبادیاتی دوراپیے کی غزلیہ روایت پر ناقدین نے اپنی آرا میں حسن وعشق کی سیاسی ایمائیت کی طرف..... اجمالی اور نظری انداز میں ہی صحیح ۔۔۔اشارے ضرور کیے ہیں، مشتے از خروارے ملاحظہ ہوں:

الف: ''غزل کا بنیادی حوالہ حسن وعشق ہے۔ حیات وکائنات، خدااور انسان کے تعلق سے ساری باتیں اور زندگی کے سارے تجربے اسی حوالے سے غزل میں آتے ہیں''(۲۱)

ب: ''مصحفی کے لیے غزل ان کے زندہ تجربوں اور مشاہدوں کے اظہار کا ذریعہ تھی جس میں حسن وعشق علامت کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔''(۲۲)

ج: ''غالب سے پہلے غزل زیادہ تر حسن وعشق کی زبان میں حسن وعشق کی داستان تھی۔ غالب نے اسے حسن و عشق کی زبان میں ایک نئی شخصیت اور نئے ذہن کا ترجمان بنایا۔''(۲۳)

د: ''اکبر نے غزل میں حسن وعشق کے تاثرات کو ماحول کا آئینہ دار بنایا''(۲۴)

س: ''حسرت کا کلام مجاہد عاشق کا کلام معلوم ہوتا ہے جو عشق اور آزادی دونوں میں حوصلہ وامید کے ہتھیاروں سے آراستہ اور ولولۂ عمل سے مسلح ہے۔''(۲۵)

ہندوستان میں یوں تو نوآبادیاتی دور ۱۸۵۷ء میں شروع ہوا مگر اس کا بالواسطہ اہتمام ۱۷۵۷ء کی جنگ پلاسی سے ہی ہو چکا تھا جب کمپنی نے سراج الدولہ کو شکست دے کر بنگال کا زرخیز علاقہ ہتھیا لیا اور مغل شاہنشاہیت کی معاشی شہ رگ کاٹ دی۔ ۱۷۶۴ سے ۱۸۵۷ء تک ہندوستان میں دوہری حکومت رہی۔

(۱) لال قلعے کی نام نہاد حکومت (۲) کلکتہ کی حقیقی مقتدر حکومت

میر تقی میر نے اپنی سوانحی کتاب 'ذکر میر' میں فرنگی کے ہاتھوں میں کھیلتے اس وقت کے مغل فرماں روا شاہ عالم ثانی کو 'کٹھ پتلی حکمران' اور بادشاہ کے خطاب کو اس کے لیے ایک 'تہمت' قرار دیا ہے۔(۲۶) غزل گو شعرا نے اس دورنگی فضا کی ترجمانی کے لیے ایک ایمائی کردار کے پس منظر میں دوسرا کردار تخلیق کر کے اپنا اظہاری منہاج تراشا ہے:

کیا پتنگے کو شمع روئے میرؔ
اس کی شب کو بھی ہے سحر در پیش

(کلیاتِ میر، ص۴۰۰)

سمندِ آسماں کب آپ سے دوڑے ہے اس پرتو
کسی کی ایڑ پر ہے اور کوڑے پہ کوڑا ہے

(کلیاتِ نظیر، ص۱۴۶)

چوں جمبش سپہر بہ فرمان داور است
بیدا نہ بود آنچہ بماز آسماں رسد

(کلیاتِ غالب فارسی، ص۳۶)

اور اکبر نے انگریزوں کے خود اپنی سوسائٹی کے لیے انصاف دوست اور جمہوریت پسند ہونے جب کہ ہندوستان میں ظلم روا رکھنے جیسے دوہرے معیار پر احتجاج کرتے ہوئے کہا تھا:

عرش پر نورِ الٰہی جلوہ گر ہے ہم کو کیا
اہل دنیا کو تو فیض مہر انور چاہیے (۲۷)

اسی طرح اس دور کی غزل کے نباتیاتی اور حیواناتی کردار بھی نئے تناظر میں غیر روایتی معنویت کا سامان کیے ہوئے ملتے ہیں۔ مزید برآں اس عہد کی خمریات اگر بادہ و جام کی جدید معنوی جہات لیے ہوئے ہے تو حسیات میں بھی معاصر صورت حال سے مطابقت پزیر ایک نیا ایمائی نظام ملتا ہے۔ یہاں صیاد کی نوع بہ نوع گھاتیں بھی ہیں اور اسیرانِ قفس کی متنوع کیفیات بھی: کچھ پرندے قید ہوتے ہی پھڑ پھڑا کر مر جاتے ہیں، بعض منقار زیر پر کیے گم سم بیٹھے ہیں، ایسے بھی ہیں جو اسیری میں چہکنا سیکھ گئے ہیں، اور معدودے چند پرندے ایسے بھی کہ بہ قول غالب:

؎ کریں قفس میں فراہم خس آشیاں کے لیے

(کلیاتِ غالب، ص۲۸۶)

الغرض نو آبادیاتی دور میں جب استعمار کاروں نے اپنے مقتدر کلامیے سے مقامی نظامِ خیال پر دھاوا بولا تو استعمار زدہ قوم کے شعرا نے غزل کے کرداروں کی معنوی قلب ماہیت کر کے اسے جدید صورت حال میں اپنی کلامیاتی سرحدات کی حفاظت کے قابل بنایا اور حاکم و محکوم کے باہمی ثقافتی رشتوں کی اس طور پر ترجمانی کی کہ اس عہد کی تاریخ کا ہر پہلو اپنے پورے جزئیات کے ساتھ اس صنف کے دامن میں سمٹ آیا ہے۔

حوالہ جات

۱- طارق ہاشمی، ڈاکٹر، اردو غزل۔ نئی تشکیل، اسلام آباد، نیشنل فاؤنڈیشن، ۲۰۰۸ء، ص ۱۸

۲- مختار صدیقی، غزل اور شہزاد کی غزل، مشمولہ فنون (جدید غزل) لاہور، ۱۹۶۹ء، ص ۳۸۶

۳- دہخدا، علی اکبر (مولف) لغت نامہ دہخداش: حرف غ، تہران، ۱۳۳۵ خورشیدی

۴- المنجد، کراچی: دار الاشاعت، ۱۹۶۲ء، ص ۸۷۵

۵- الیاس انطون (مولف): القاموس العصری، قاہرہ: المطبع العصریہ، طبع ہشتم، ۱۸۵۷ء، ص ۳۷۶

۶- ایضاً

۷- سجاد باقر رضوی، معروضات، لاہور: پولیمر پبلی کیشنز، س۔ن۔ ص ۵۹

۸- ابوالکلام قاسمی: معاصر تنقیدی رویے، علی گڑھ: ایجوکیشنل بک فاؤنڈیشن ۲۰۰۷ء، ص ۷۰

۹- عبدالسلام ندوی، شعر الہند، حصہ دوم، طبع چہارم، اعظم گڑھ، معارف، ۱۹۵۴ء، ص ۳۲۱

۱۰- ایضاً

۱۱- طارق ہاشمی، ڈاکٹر: اردو غزل اور نیرنگی سیاست دوراں، مشمولہ: جرنل آف ریسرچ ملتان، بہاء الدین زکریا یونی ورسٹی، دسمبر ۲۰۱۱ء، ص ۴۱

۱۲- شمس الرحمٰن فاروقی تعبیر کی شرح، کراچی: اکادمی بازیافت، ۲۰۰۴ء، ص ۱۷۶

۱۳- نامہ غالب بنام چودھری عبدالغفور خاں سرور، مشمولہ: خطوط غالب، مرتبہ: غلام رسول مہر، لاہور: پنجاب یونی ورسٹی، ۱۹۶۹ء، ص ۵۵۰

۱۴- طارق ہاشمی، ڈاکٹر: اردو غزل اور نیرنگی سیاست دوراں، ص ۴۶

۱۵- فتح محمد ملک، پروفیسر: تعصبات، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۱ء، ص ۳۶

۱۶- فتح محمد ملک، پروفیسر: تعصبات، ص ۳۶

پروفیسر صاحب نے اس شعر کا دوسرا مصرعہ یوں لکھا ہے:

"اس کتے نے کر کے دلیری صید حرم کو پھاڑا ہے"

یہاں 'پھاڑا ہے' کا لفظ زیادہ بلیغ ہے۔ واضح رہے کہ یورپی استعمار کاروں کی رعایت سے میکر نے کتے کا مترادف انگریزی لفظ 'ڈاگ' بھی استعمال کیا ہے جو اردو شاعری میں غالباً پہلا انگریزی لفظ ہے:

لڑکے دلی کے ترے ہاتھ میں کب آئے میرؔ
پیچھے ایک ایک کے سو سو پھرے ہیں ڈاگ لگے

(کلیات میر، ص ۳۴۱)

۱۷- عقیل، معین الدین، ڈاکٹر تحریک آزادی میں اردو کا حصہ، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۸ء، ص ۶۲

۱۸- موزوں، رام نرائن، منقولہ، تذکرہ شعرائے اردو، مرتبہ: میر حسن، ص ۱۵۰

۱۹- طارق ہاشمی، ڈاکٹر، اردو غزل کے اسمائے ضمیر، مشمولہ: ادب و ثقافت، فیصل آباد، جنوری ۲۰۰۹ء، ص ۱۱

۲۰- ایضاً، ص ۱۴

۲۱- جمیل جالبی، ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو، ج ۳، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۸ء ص ۴۷
۲۲- ایضاً ص ۲۵۰
۲۳- سرور، آل احمد، غالب کا ذہنی ارتقاء، مشمولہ: احوال ونقد غالب، مرتبہ: محمد حیات خاں سیال، لاہور: نذیر سنز، ۱۹۶۸ء، ص ۳۱۱
۲۴- نظیر، اصغر حسین خاں: اکبرالہ آبادی، لاہور: مکتبہ کارواں، س۔ن، ص ۳۱
۲۵- فخر الحق نوری، ڈاکٹر، آزادی کی گونج، لاہور، پولیمر پبلی کیشنز، ۲۰۰۲ء، ص ۴۸
۲۶- نثار احمد فاروقی (مترجم): میر کی آپ بیتی، لاہور: مجلس ترقی ادب، س۔ن، ص ۲۵۲
۲۷- اکبرالہ آبادی: نثر اکبرالہ آبادی، مرتبہ: ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا، لاہور مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۸ء، ص ۱۲

دواوین

۱- آتش، حیدر علی، کلیات آتش، ج: اول، مرتبہ: سید مرتضیٰ حسین فاضل لکھنوی، لاہور۔ مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۲ء
۲- اکبرالہ آبادی، کلیات اکبر، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۸ء
۳- جہاں دار، مرزا جواں بخت: دیوانِ جہاں دار مرتبہ: ڈاکٹر وحید قریشی، لاہور مجلس ترقی ادب ۱۹۶۶ء
۴- حاتم، ظہور الدین: دیوان زادہ، مرتبہ: ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، لاہور، مکتبہ خیابان ادب، ۱۹۷۵ء
۵- داغ دہلوی: آفتابِ داغ، لاہور: نیا ادارہ، ۱۹۶۱ء
۶- داغ دہلوی: مہتابِ داغ، مرتبہ: سید سبط حسن، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء

ماخذ: اردو ریسرچ جرنل، جولائی۔ستمبر ۲۰۱۵ء، دہلی

فیض، انقلاب اور مابعد نو آبادیاتی نظریہ

ڈاکٹر محمد سفیر اعوان

(۱) شاعری کو زیادہ تر جذباتی رویوں کے اظہار کا ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔ یہ ایک ایسی قوت ہے جو لوگوں کے رویوں کو بدلنے سے زیادہ انہیں ایک غیر مرئی اور تخیلاتی دنیا میں لے جاتی ہے۔ یہ دنیا کبھی عندلیب کی (جان کیٹس کے لیے)، کبھی جندول (Skylark) (شیلی کے لیے)، کبھی لوسی اور نرگس کی (ورڈز ورتھ کے لیے)، تو کبھی معصومیت اور تجربہ کی (بلیک کے لیے) (W.Black) دنیا بن جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر اوقات شاعری شاعرانہ اور غیر شاعرانہ شخصیتوں میں تفریق کی جاتی ہے۔ کلاسیکی دور کی اصناف، رزمیہ اور منظوم ڈرامے کو جمالیاتی اور وجدی تجربے سے مربوط کیا جاتا ہے جب کہ جدید ڈرامے اور زیادہ تر شاعری کو ایسے تصورات سے متعلق سمجھا جاتا ہے جو سماجی حقائق پر معترض اور سیاسی وسماجی استحصال کے باغی ہوتے ہیں۔ تاہم بیسویں صدی عیسوی میں نو آبادیات اور بعد از نو آبادیات کے منظرنامے پر شاعری کو ذاتی اور قومی شناخت وضع کرنے کے لیے بھی استعمال کیا گیا ہے اور استعمار مخالف جذبات کے اظہار کے لیے بھی۔ چنانچہ بہ طور ایک ثقافتی اظہار یہ ایسی شاعری استعمار کی سیاست اور سماجی نا انصافی کے خلاف مزاحمتی مواقع بہم پہنچاتی ہے۔ اسی نقطہ نظر کو لے کر بسا اوقات شیلی (Shelley)، اقبال، نیرو (Neruda) اور فیض کی تخلیقات کا موازنہ کیا جاتا ہے۔ میں نے زیر مطالعہ مقالے میں فیض کی شاعری کو بعد از نو آبادیاتی نظریاتی تنقید کی روشنی میں اور بیسویں صدی کے کئی ایک شہرآفاق دانش وروں کی طرف سے پیش کردہ نظریاتی تنقید کی کسوٹی پر پرکھا ہے۔ یہ درست ہے کہ جن دانش وروں کی طرف میرا اشارہ ہے وہ اپنے مزاحمتی رویوں اور مقاصد میں یکساں نہیں ہیں۔ تاہم ان مقاصد میں سے ایک ایسا بھی ہے جو انہیں ایک قبیلے میں بدل دیتا ہے اور یہ مقصد ہے نظام سرمایہ داری اور اس کی پروردہ استعمار کے خلاف جدوجہد۔ یہ امر دل چسپ ہے کہ برصغیر سے تعلق رکھنے والے کئی ایک مزاحمتی ادیب بھی اس عالمی برادری کا حصہ رہے ہیں جس کے علمبردار جارج ہرموری، ایل آر جیمز Lcopold Senghor.Kw ane- Nkruinab-Aimc Ccsaire اور فرنز فینان (Frantz Fancn) جیسے لوگ رہ چکے ہیں۔ دنیا بھر میں عالمی جنگ کے بعد کا زمانہ نو آبادیاتی نظام کو برقرار رکھنے کی خواہاں قوتوں اور استحصال سے نجات کی خواہاں آوازوں کے مابین سیاسی ومعاشی،

کشمکش کا زمانہ تھا۔ آزادی کے طلب گاروں کے لیے روس اور چین کے اشتراکی انقلاب امید کا پیام تھے۔ بیسویں صدی کے آغاز میں یہاں ترقی پسند تحریک کی مقبولیت بھی اسی فکری انقلاب کی بہ دولت ممکن ہوئی۔ احمد علی، سجاد ظہیر، اور دوسرے دانش وروں کی طرح فیض احمد فیض بھی اس تحریک کا روح رواں تھے۔ اس تحریک کے علمبردار گویا رابرٹ ینگ کے ان الفاظ پر یقین رکھتے تھے "سابق یورپی کالونیوں کی سیاسی آزادی ان کے لیے معاشی آزادی کا سبب نہیں بن سکی اور معاشی آزادی کے بغیر سیاسی آزادی ممکن نہیں ہے۔"(۲)

رابرٹ ینگ (Robert Young) کی طرف سے اس امر پر زور دیا گیا ہے کہ نوآبادیات مخالف فکر ہمیشہ سے آزادی اور آزادی اظہار رائے سے جڑی رہی ہے۔ وہ بعد از نوآبادیات تنقید کا تاریخی پس منظر بھی دیتے ہیں جو کہ اٹھارویں صدی اور انیسویں صدی کے اوائل کے آزادی پسند روشن خیال مفکرین سے جاملتی ہے، عارف درلیک (Arif Darlik) اور اعجاز احمد کے اس نظریے کے جواب میں کہ مابعد از نوآبادیات نظریہ خود مغرب کی پیداوار ہے اور محض ایک ایسی علمی بحث ہے جو معاصر عالمی معاشی نظام پر نکتہ چینی کرتی ہے، ینگ کا یہ کہنا ہے کہ مابعد از نوآبادیات کا نظریہ مغربی اور سے براعظمی فکر کے امتزاج سے پروان چڑھا ہے اور اس کا مخصوص ماخذ نوآبادیات مخالف آزادی کی جدوجہد رہی ہے۔ (۳)

ینگ کی پیش کردہ ہندوستان کی آزادی کی تاریخ میں اس بات کو اجاگر کیا گیا ہے کہ ہندوستانی مارکسزم عوام الناس کی کوئی خاطر خواہ حمایت حاصل کرنے میں ناکام رہی، اور قومی آزادی بھی ہندوستانی ذات پات کے نظام میں اشتراکی انقلاب نہ لاسکی۔ فیض کے فکری مطمع نظر کو گاندھی کے رومانوی وسرمایہ درایت مخالف فکر سے تقابل کیا جاسکتا ہے۔ ان کی فکر کا مارکسزم کی طرف جھکاؤ واضح دیکھا جاسکتا ہے۔ تاہم اپنی شاعری میں وہ سامراجیت کے خلاف نبرد آزما شاعر کے طور پر سامنے آتے ہیں۔

فیض: قومیت پرست یا بین الاقوامیت پسند؟

فیض کے نقاد انہیں اشتراکی ایجنڈا کی ترویج کا ٹھیکے دار گردانتے ہوئے حب الوطنی سے عاری قرار دیتے رہے۔ تاہم میرے تجزیے کے مطابق اس طرح کے الزامات کا جواب ایک تنگ نظر قومیت پسند اور ایک ایسے بین الاقوامیت پسند شخص کے درمیان تفریق کر کے دیا جاسکتا ہے جو وسیع تر انسانی قدروں کی اہمیت سے صرف نظر کر جاتے ہیں۔ فیض کی مارکسی فکر اور عالمی مزاحمتی شخصیتوں کے ساتھ میل جول نے انہی یہ موقع بہم پہنچایا کہ وہ قومی سرحدوں سے بالاتر ہو کر سوچ سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ آج ہم انہیں بیسویں صدی کے عظیم مفکرین انٹونیو گرامچی (Antonic Garmsci)، لوئی التھوآر (Louis Althusser)، علی شریعتی وغیرہ کے پائے کا مفکر سمجھتے ہیں۔

فیض کی تحریروں اور شاعری کا تجزیہ بیسویں صدی کے ان مفکرین کے استعمار مخالف نظریات کی روشنی میں تلاشا جائے۔ مابعد از نو آبادیات کے ''نظریہ قوم'' پر کسی بھی بحث میں بنی ڈکٹ اینڈرسن (Benedict Andersan) کی ''تصوراتی برادریاں'' (Imagined communties) (۱۹۸۳ء) کا حوالہ اسی طرح دیا جاتا ہے جیسے [1] Qrientalism اور مابعد از نو آبادیات کی کسی بھی بحث میں ایڈورڈ سعید کی کتاب Qrientalism کا دیا جاتا ہے۔اینڈرسن کے تصور قومیت سے متاثر ہو کر کئی ایک مابعد از نو آبادیات کے تنقید نگاروں جیسے بھابھا، رنجیت، گوہا، آنیا لومبا، رابرٹ ینگ وغیرہ نے قوم اور قومیت کے حتمی اور تنگ نظر تصور پر نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ ایک ایسی سیاسی اصطلاح جو مفاد پرستوں کی طرف سے گھڑی گئی ہے۔قومی نصاب میں قومیت پسندی کے حق میں اور نو آبادیاتی نظام کے خلاف مفاہمت کے بارے میں مواد اور موضوعات کی شمولیت یا اخراج کی سیاست ہمیشہ سے ہوتی رہے ہے۔اسی لیے خواتین، نچلے درجے کے طبقات اور وہ لوگ جو نو آبادیات مخالف جدوجہد میں اپنے طرز کا علیحدہ راستہ رکھتے تھے، کو قومی تاریخوں سے یا تو مٹا دیا گیا ہے اور یا پھر کم اہمیت دی گئی ہے۔لومبا (Loomba) کے یہ کہنا ہے۔''جب تصور قومیت مابعد از نو آبادیاتی ریاست کا سرکاری اصول بن جاتا ہے تو اس میں سے خروج کو قانونی اور تعلیمی نظام کے ذریعے سے ممکن بنایا جاتا ہے اور اکثر اوقات تو نو آبادیات کے خروج کو ہی دہرا دیا جاتا ہے۔''[۴]

قومیت اور اس کے وقائع نگاری کے بیان اور کئی ایک گروہوں کا سیاسی و ثقافتی استحصال رنجیت گوہا کا موضوع ہے۔''نو آبادیاتی ہندوستان کی تاریخ نگاری کے کچھ پہلو (On some Aspocts of the Historiography of colonial India) میں وہ ہندوستان میں نو آبادیات مخالف جدوجہد کی تاریخ سبالٹرن، سٹڈیز گروپ Subaltern Studies Group کے تحت از سر نو لکھنے کی ضرورت پر زور دیا ہے۔[۵]
جواہر لال نہرو جو کہ ایک جانے پہچانے قومیت پرست (اور اشتراکیت پسند) تھے، نے بھی ہندوستان کا ہزاروں سال پہلے جنم لینے والا تصور پیش کیا۔مشیر الحسن کہتے ہیں کہ ہندوستان کی تقسیم امرا کا منصوبہ تھا اور اس کا فائدہ بھی اسی طبقے کو ہوا: ''اس سے پہلے جنوبی ایشیا کی تاریخ میں کبھی بھی اتنے کم لوگوں نے اتنے زیادہ لوگوں کی قسمت کا فیصلہ نہیں کیا تھا اور شاذ و نادر ہی کبھی اتنے کم لوں نے برصغیر کے اتنے زیادہ لوگوں کے جذبات کو نظر انداز کیا ہو۔''[۶]

آزادی کے بعد کے منظرنامے سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ مختلف سماجی و سیاسی گروہوں کے مفادات کی جنگ سنجیدہ اور حقیقی ہے۔رنجیت گوہا (Ranjit Guha) کہتے ہیں:

''ہندوستانی قومیت پسندی کی تاریخ نویسی پر امرا کا غلبہ رہا ہے۔نو آبادیاتی امرا کا اور اعلیٰ طبقے کے قومیت پرست امراء کا۔جن کا یہ تعصب مشترک تھا کہ ہندوستانی قومیت کی تشکیل

اور شعوری قومیت پسندی کی ترویج یقیناً ایک اعلیٰ طبقے کی کامیابی ہوگی۔''(۷)

فیض نے بھی اس طرح کے تنگ نظر قومیت پرست ایجنڈوں پر تنقید کی کہ جو قومی جدوجہد میں عوام الناس کے کردار کو نظر انداز کریں۔ شاید یہ ان کی اعلیٰ طبقے کی قومیت پرستی کی تنقید ہی تھی جس کی بدولت انہیں پاکستانی اسٹیبلشمنٹ کی طرف سے قومیت پرست نہیں مانا گیا۔ اپنی شہرہ آفاق نظم ''صبح آزادی: اگست ۱۹۴۷ء'' میں فیض نے نوآبادیاتی نظام سے آزادی پر برملا تشکیک کا اظہار کیا ہے۔ انھوں نے اس شک کا اظہار کیا کہ شاید آزادی وہ پھل کبھی نہ لا سکے جس کے لیے لاکھوں نے جان دی ہے:

یہ داغ داغ اجالا، یہ شب گزیدہ سحر
وہ انتظار تھا جس کا، یہ وہ سحر تو نہیں
یہ وہ سحر تو نہیں جس کی آرزو لے کر
چلے تھے کہ یار کہ مل جائے گی کہیں نہ کہیں
فلک کے دشت میں تاروں کی آخری منزل۔۔۔ الخ

اس تشکیک کی وجہ یہ تھی کہ آزادی کو سٹیٹس کو (Status Quo) کی قوتوں نے فوراً یرغمال بنالیا۔ انھوں نے نوآبادیاتی نظام کے مکمل خاتمے کے لیے انقلاب کی جڑیں مضبوط نہ ہونے دیں۔ زیادہ تر مابعد نوآبادیاتی ممالک میں آزادی کے بعد کا زمانہ تشدد اور سیاسی و معاشی عدم استحکام سے عبارت ہے اور اس کا سبب وہ اعلیٰ طبقے کی حکمران قوتیں ہیں جو کہ ایک نیوکولونیل (Neocolonial) ایجنڈا کو عام کرنے میں مصروف ہیں۔ بطور ایک سوشلسٹ کے فیض اس حقیقت سے واقف تھے کہ جب تک سیاسی اور سماجی نظام میں استحصالی قوتوں کو ہٹا کر ایک مبنی بر انصاف نظام نہیں لایا جاتا تب تک حقیقی تبدیلی ممکن نہیں ہے۔

فیض: محض باغی یا ایک انقلابی؟

فیض کی زندگی اور کیریئر میں سیاسی وابستگی ایک مرکزی مسئلہ رہا ہے۔ کیونکہ ان کے اکثر کام نے طاقت اور سیاسی کنٹرول کے تسلیم شدہ تصورات کی مخالفت کی۔ کسی بھی مسئلہ میں فیض کی شمولیت بالآخر اس مسئلے کو عوام کے سامنے لے آئی۔ آج تک فیض کے کام کے حوالے سے ہونے والی بحث میں مرکزی مستحق رہا ہے کہ آیا فیض محض ایک باغی تھے یا ایک سچے انقلابی؟ انکی شاعری میں ملتے جلتے شواہد موجود ہیں۔ ایک جانب اگر ان کی شاعری سے تقدیر پرستی میں گندھی ہوئی قنوطیت جھلکتی ہے تو دوسری جانب کچھ خاص نظموں میں ہر قسم کی ناانصافی پر مبنی حکومتوں اور نظاموں کے خلاف اعلان بغاوت کرتے نظر آتے ہیں۔

بول، کہ لب آزاد ہیں تیرے

بول، زباں اب تک تیری ہے
تیرا ستوں جسم ہے تیرا
بول کہ جاں اب تک تیری ہے۔۔۔۔الخ

۱۹۷۷ء کی فوجی بغاوت کا اور اس کے سیاسی اور نفسیاتی نتائج کا تجزیہ کرتے ہوئے اقبال احمد نے اس دکھ اور اعصابی دباؤ کا ذکر کیا ہے۔ جس نے پوری قوم کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ اقبال احمد مزید لکھتے ہیں: ''اس وقت سب سے نمایاں بات جو آپ کو ملے گی وہ یہ ہے کہ ایک گہرے دکھ کے احساس نے پاکستان کو گھیرا ہوا ہے۔ آپ کو محسوس ہوگا کہ لوگوں کی طاقت ایک قسم کے غم کی وجہ سے کمزور پڑ گئی ہے۔''(۸) پاکستانی اپنی خوش طبعی اور زندہ دلی کی وجہ سے مشہور ہیں۔ زندگی کے متعلق رجائیت پسندانہ رویے وجودیت کے بوجھ تلے دب گیا ہے اور مستقبل کے متعلق ایک مستقل غم و غصے نے اس کی جگہ لے لی۔ فیض کی اس دور کی شاعری میں اس کی گونج سنائی دیتی ہے۔ انھوں نے طاقت کے ان تمام بااثر اداروں کو چیلنج کیا جو جمود کے حامی عالمی نظام کے لیے کام کرتے ہیں۔ ان کی شاعری اس عالمی مزاحمتی شاعری کا حصہ ہے جو مابعد نوآبادیاتی دنیا میں لکھی گئی اور وہ سرمایہ دارانہ نظام کی نئی چالوں، جو ذرائع ابلاغ اور تعلیمی اداروں کے ذریعے کام کر رہا ہے، کو ہدف تنقید بناتے ہیں اور ایک نظریاتی چیلنج پیش کرتے ہیں۔ لوئس انتھوسر کے مشہور قول کے مطابق ایسے ادارے ایک بڑے اور زیادہ طاقت ور ریاستی آلے (Ideoiogical State Apparatuses) کا حصہ ہوتے ہیں۔ میرے تجزیے کے مطابق فیض ایسے اداروں کو واضح باغیانہ انداز میں چیلنج نہیں کرتا جیسا کہ اقبال نے کیا۔ بلکہ جیسا کہ اس مضمون کا عنوان عکاسی کرتا ہے کہ وہ اس مسئلے کے ساتھ محتاط انداز میں نبٹنے کی کوشش کرتے رہے۔ اس ابہام کا بہترین اور واضح اظہار ان کی چند نظموں میں ہوتا ہے۔ ان کی بعض نظموں کی بیانیہ آوازوں کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: پہلا حصہ ایک ظالم کا چیلنج ہے جو ظلم کی آمد کا اعلان کرتا ہے، دوسرے حصے میں ظلم کا شکار آواز انتہائی مایوسی کا اظہار کرتی ہے۔ دکھ، تاریکی، خوف اور اذیت کے امیجز کو شاعر یہاں کثرت سے استعمال کرتا ہے، تاہم تیسرے حصے میں نامعلوم سے ایک آواز، ان تمام کو جو اختیار کے حامل ہیں کو خبردار کرتی ہے کہ اس وقت کا انتظار کرو جو کہ آیا ہی چاہتا ہے جب جزا و سزا دی جائے گی۔ اس ضمن میں ان کی نظم ''بول کہ آزاد ہیں تیرے'' اہم ہے۔

رومانویت اور انقلاب:

فیض رومانویت کو انقلاب کے ساتھ کیوں جوڑتے ہیں؟ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ فیض اپنے عہد کے دیگر انقلابی شعراء کی طرح یہ سمجھتے تھے کہ لکھنے کا سارا عمل سیاست میں پیوست ہوتا ہے یا سیاسی و سماجی کمٹمنٹ کے بغیر کوئی مصنف ہیضنم کے نظام کے خلاف جدوجہد کا نظریاتی جواز فراہم کرنے کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ فیض کی سیاسی کمٹمنٹ

ان کے تخلیقی تخیل کے بارے میں بتاتی ہے جس کی وجہ سے وہ دیگر مزاحمتی مصنفین مثلاً سعید سلطان پور (ایران) ناظم حکمت (ترکی) یانس رتوس (یونان) نکولس گیوین (کیوبا) بورج (نکاراگو)، سیزر ویلیجو (پیرو) اور انسٹ کارڈنل (نکاروگو)، ڈینس بروٹس (جنوبی افریقہ) ادق ڈالٹن (ایل سلوڈور) اور دیگر کی صف میں کھڑے نظر آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ایک نمایاں مقام حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں جس کی وجہ سے ایک طرف ادبی اشرافیہ میں انہیں پذیرائی حاصل تھی اور عوام میں ان کے لیے عقیدت مندی پائی جاتی ہے۔ سیاست اور جمالیات (Politics & Poetics) ان کے کام میں ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ حتیٰ کہ ان کی نثری تحریروں میں بھی شاعرانہ رنگ جھلکتا ہے جیسے ایڈورڈ سعید کی رائے ہے:

''گارسیا مارکیز کی طرح فیض کو بھی بیک وقت اشرافیہ اور عوام نے سنا اور پڑھا۔ ان کا بڑا کارنامہ جو کسی زبان میں بھی منفرد سمجھا جا سکتا ہے یہ ہے کہ انھوں نے ایسے الفاظ اور آہنگ پیدا کیا جس کے ذریعہ انھوں نے کلاسیکی فارم مثلاً قصیدہ، غزل، مثنوی اور قطعہ کی ہیئت تبدیل کر کے، نہ کہ منقطع کر کے، قاری کے سامنے پیش کی۔ جس میں نئے اور پرانے کا امتزاج دکھائی دیتا ہے۔ ان کی ادبی خالصیت اور کمال فن حیران کن ہیں اور ایک ایسے شاعر کا احساس پیدا کرتی ہے جس نے Yeats کی لذت حواس اور Neruda کیز ور بیان کو یکجا کر دیا ہو۔ میری نگاہ میں وہ اس صدی کا عظیم ترین شاعر تھا اور اسی حیثیت سے اس کی ایشیاء اور افریقہ میں پذیرائی ہوئی۔''(۹)

ایڈورڈ سعید جیسے زیرک نقاد کی طرف سے یہ تنقیدی تجزیہ فیض کو دیگر بین الاقوامی استعمار مخالف مصنفین کی صف میں نمایاں مقام دیتا ہے۔ مختلف سیاسی مکاتب فکر میں ان کی شاعری کی بنیادی طور پر پذیرائی اس امر پر مہر تصدیق ثبت کرتی ہے کہ ان کو یہ مقام رومانوی اور معروف انقلابی تصورات کو یکجا کرنے سے حاصل ہوا۔ رومانویت اور انقلاب کے امتزاج کا بہترین اظہار ان کی مشہور نظم ''مجھ سے پہلی سی محبت مرے محبوب نہ مانگ'' میں ملتا ہے۔

میں نے سمجھا تھا کہ تو ہے تو درخشاں ہے حیات
تیرا غم ہے تو غمِ دہر کا جھگڑا کیا ہے
تیری صورت سے ہے عالم میں بہاروں کو ثبات
تیری آنکھوں کے سوا دنیا میں رکھا کیا ہے؟ ۔۔۔ الخ

ان کی سماجی کمٹمنٹ کا پرزور اظہار شاید سب سے زیادہ ان کی اس مشہور اور اکثر نقل کی جانے والی نظم دکھائی

دیتا ہے۔فیض کی شاعری کے بارے میں امریکی قارئین میں فیض کو متعارف کرانے کی ضرورت کے حوالے سے معروف کشمیری نژاد امریکی شاعر آغا شاہد علی اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں:

"اردو شاعری میں محبوب سے مراد دوست، عورت اور خدا ہوسکتا ہے۔فیض نے نہ صرف اس مفہوم کو قائم رکھا بلکہ اس کو انقلاب کے تصور تک وسیع کر دیا۔انقلاب کا انتظار کرنا بھی شاید محبوب کے انتظار کی طرح ایک جان گسل اور مخمور کن کیفیت اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔"(۱۰)

پروفیسر فتح محمد ملک کی اس سلسلے میں رائے فکر انگیز اور نئی ہے۔ اپنی کتاب "فیض احمد فیض: شاعری اور سیاست" میں لکھتے ہیں:

"رومان اور انقلاب کی کش مکش کے معاملے میں فیض کا شعور تاملات وترددات کی آماجگاہ ہے۔وہ ہنوز فیصلہ نہیں کر پائے کہ ان کی صحیح سمت کیا ہے۔جسم کے دل آویز خطوط یا زمانے کے دکھ۔وہ بار بار جاناں کو چھوڑ کر دوراں کی طرف بڑھتے ہیں لیکن نہ صرف مڑ مڑ کر دیکھتے جاتے ہیں بلکہ پلٹ بھی پڑتے ہیں، پھر بڑھتے ہیں پھر پلٹتے ہیں۔"(۱۱)

شاید یہی وجہ ہے کہ وہ ذاتی احساسات کو عوامی اور سیاسی مقاصد سے علیحدہ کرنے میں کامیاب نہیں ہوسکے۔ ان دونوں کا امتزاج ان کی ایک نظم "ہم جو تاریک راہوں میں مارے گئے" میں نظر آتا ہے۔

تیرے ہونٹوں کے پھولوں کی چاہت میں ہم
دار کی خشک ٹہنی پہ وارے گئے
تیرے ہاتھوں کی شمعوں کی حسرت میں ہم
نیم تاریک راہوں میں مارے گئے۔۔۔الخ

تاہم ان کی سماجی وابستگی اور کمٹمنٹ شک وشبہ سے بالا ہے یہ ان کی شاعری کے اسلوب سے بھی نظر آتا ہے۔ اپنی شاعری میں محبت کے موضوع کے برتاؤ میں انھوں نے برصغیر کی شاعرانہ روایت سے اساس دوری اختیار کی اور محبت کے برتاؤ میں یاس وقنوطیت اور غم واندوہ کی کیفیات ان کی شاعری میں دیکھنے کو نہیں ملتی اور شاعری اور جان ڈن (John Donne) کی مابعد طبیعیاتی شاعری سے پہلے Elizabethan شاعری میں بھی محبوب کا کردار کی محض جنس کے دیوتا کے طور پر اس کی پرستش کی جاتی ہے جو اپنے محبّ کی پہنچ سے بہت دور اور نا قابل حصول ہوتا ہے لیکن فیض محبوب کے اس کردار کو زمین پر لاتا ہے اور اسے شریک غم کرتا ہے اور اس کو حاصل نہ ہوسکنے والی محبت (Unrequited Love) پر ماتم کرنے سے روکتا ہے۔اپنی سماجی کمٹمنٹ میں فیض بہت ہی حقیقی انداز میں

محبوب کے خیالی پیکر کو پاش پاش کر دیتا ہے۔ جیسے آغا شاہد علی لکھتے ہیں: "فیض کی شاعری میں دکھ اور تکلیف محض ایک نجی عمل نہیں ہے۔۔۔ گو کہ یہ انتہائی ذاتی نوعیت کا ہے لیکن اس کو تاریخ اور ناانصافی کے احساس سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا" (۱۲) اس کی عکاسی شاید فیض کی تحریک حریت پر لکھی جانے والی نظم میں بہترین انداز میں کی گئی ہے۔

عوامی دانشور اور جلاوطنی (Public Intellectual & Exile)

جلاوطنی اور بدیسی اجنبیت (Exile & Alienation) مابعد نوآبادیاتی مطالعہ میں ایک اہم فکری موضوع ہے۔ جیسا کہ اس کی ابتدا بڑے دانش وروں کے اجنبیت کے اس نقطہ نظر میں موجود ہے۔ جنہوں نے نوآبادیاتی قوموں کے بارے میں مغرب کے غالب بیانیے کو چیلنج کیا۔ فیض نے بیسویں صدی کے اس دور میں لکھا جب دنیا کے کئی عظیم عوامی دانشور سرمایہ دارایت اور استعماری قوتوں کے خلاف مزاحمت کر رہے تھے۔ تیسری دنیا کے ادبی اور سیاسی منظرنامے میں الجزائر کے فرینٹز فیانن (Frantz Fanon) امریکہ کے ایڈورڈ سعید (Edward said)، چلی کے پیبلو نیوردا (Pablo Neruda)، کینیا کے گوگی واتھیا آنگو (Ngugi wa Thiongo) اور پاکستان کے اقبال احمد کے تحریری اور حقیقی احتجاج سے نمایاں تھا۔ اپنی جلاوطنی کے دوران فیض کچھ عرصہ ایڈورڈ سعید اور اقبال احمد کے ساتھ رہے۔ سعید اس وقت کو اپنے ایک مضمون میں ان الفاظ سے یاد کرتے ہیں:

> "کسی شاعر کو جلاوطنی میں دیکھنا بخلاف اس کے کہ جلاوطنی کی شاعری کو پڑھا جائے، ایسا ہی ہے جیسے کہ جلاوطنی کی تجسیم کو دیکھنا۔ کئی سال قبل میں نے کچھ وقت عصر حاضر کے عظیم ترین اردو شاعر فیض احمد فیض کے ساتھ گزارا۔ ضیاء الحق کے آمرانہ دورِ حکومت میں انہیں اپنے آبائی وطن پاکستان سے جلاوطن کر دیا گیا۔ اور بیروت کی تباہی نے ان کو خوش آمدید کہا۔ ان کے قریب ترین دوست فلسطینی تھے لیکن میرا اندازہ ہے کہ گو ان میں بظاہر باہمی وابستگی تو تھی لیکن کوئی بھی چیز مکمل طور پر مماثلت نہیں رکھتی تھی، چاہے وہ زبان ہو، شعری روایت ہو یا زندگی کی تاریخ، صرف ایک دفعہ جب اقبال احمد، جو کہ خود ایک پاکستانی جلاوطن تھے، بیروت آئے تو ایسا نظر آیا کہ فیض اپنے چہرے پر بیگانگی کے تاثرات پر قابو پانے کامیاب ہوئے۔ ہم تینوں ایک رات ایک چھوٹے سے ریسورنٹ میں بیٹھے اور فیض نے ہمیں اپنی نظمیں سنائیں۔ کچھ وقت کے بعد فیض اور اقبال احمد نے میرے لیے اشعار کا ترجمہ کرنا چھوڑ دیا، لیکن اس سے کوئی فرق نہ پڑا کیونکہ میں یہ جان چکا تھا کہ اس کو ترجمے کی ضرورت نہ تھی۔" (۱۳)

ایک عوامی دانشور (Public Intellectual) وہ ہوتا ہے جو براہِ راست اپنے خیالات سے سیاسی اور

سماجی واقعات پر اثر انداز ہونے کی کوشش کرتا ہے۔ بیسویں صدی کے وسط سے، مغرب میں دانشور، رجعت پسندانہ اور جابرانہ نظریات کے خلاف برسر پیکار نظر آئے۔ ماضی کی نوآبادیوں میں حکومتی پالیسوں پر تنقید اور نئے استعماری نظام کی مخالفت کی وجہ سے بہت سے دانش وروں کو ماضی کے استعماری مراکز سے جلا وطن ہونا پڑا۔ کئی دوسرے لوگوں کے علاوہ مریم چانسی (Miriam Chancy) نے ان خصوصی حالات کی طرف اشارہ کیا جو جلاوطنی کا سبب بنتے ہیں:

''حکومتی یا سیاسی تشدد یا ریاستی دہشت گردی کا خدشہ، سماجی استعمار کی غیر انسانی رویے جو رنگ، جنس، طبقاتی حیثیت کا نتیجہ ہوتے ہیں، فارغ اوقات اور روح کی بالیدگی کے لیے میسر لمحات کا تصور بھی ناپید ہوتا ہے۔۔۔ایسے ناخوشگوار حالات خودکشی، تشدد، مزید غربت اور مایوسی کی ایک غلام گردش اور بالآخر خود ساختہ جلاوطنی پر منتج ہوتے ہیں۔''(۱۴)

دوسروں کے علاوہ ایڈورڈ سعید، اینڈ ریوگر اور مائیکل سیڈل نے جلاوطنی کی ادبی نوعیت کا ایک منفرد انداز سے تجزیہ کیا گر (Gurr) کے مطابق جلاوطنی نے ان مصنفین پر گہرا اثر ڈالا جو کالونیوں میں پیدا ہوئے اور استعمار کے مراکز میں ہجرت کر گئے۔ چونکہ اس تجربے نے ان کے اندر ''گھر'' (Belonging) کے ایک مخصوص تصور کو پیدا کیا اور جس میں استعمار کے مراکز میں رہنے والے معاصر مغربی مصنفین سے بہتر شناخت کا تصور پیدا کیا۔ اس بنیادی طور پر رومانوی تصور پر سوال اٹھاتے ہوئے سعید (Said) لکھتے ہیں:

''جلاوطنی کو ایک مفید چیز سمجھنا اور اسے تخلیق کو مہمیز دینے والی کوئی چیز سمجھنا دراصل توڑ پھوڑ اور شکست وریخت کو حقیر جاننا ہے کیونکہ جلاوطنی بنیادی طور پر ایک نامکمل وجود پیدا کرتی ہے جو اپنی جڑوں اپنی سرزمین اور اپنے ماضی سے منقطع ہوتا ہے۔''(۱۵)

لیکن سعید جلاوطنی کی ادبی نوعیت کو پہنچانتا ہے جو جلاوطنی کے غیر حقیقی دوہرے ویژن کو ایک بہتر شناخت اور زیادہ بامقصد زندگی کی طرف لے جاتا ہے۔ جلاوطنی میں رہنے والے مصنفین کا جمالیاتی پہلو، جلاوطنی کے حقیقی احساسات کو حقیقی ترجمانی نہیں کرتا۔ کیونکہ وہ اپنے منتخب کردہ ملک میں غیر متحرک کیفیت میں چلے جاتے ہیں۔ اپنی خودنوشت میں پابلو نیرودا (Pablo Neruda) لکھتا ہے۔

''جلاوطنی کی وجہ سے انسانی وجود کے منقسم ہونے کا خیال تقریباً تمام دنیا کی شاعری میں ملتا ہے۔ عوامی گلوکار تخیل میں اپنے پاؤں کو ایک جگہ اور گردوں کو دوسری جگہ پاتا ہے اور اسی طرح اپنے تمام جسم کو بیان کرتا چلا جاتا ہے۔ جو اس نے پیچھے چھوڑ دیا اور دیہاتوں اور شہروں میں بکھر گیا۔ میں ان دنوں ایسا محسوس کرتا تھا۔''(۱۶)

اب جلاوطنی کی صورت حال کو محض جمالیاتی اور تخلیقی پیرائے میں نہیں لیا جاتا جیسا کہ ماضی کے مصنفین جمیز جوائس، ٹی۔ ایس ایلیٹ، اذرا پاؤنڈ یا استنبول میں آور باغ اور نیویارک میں ایڈروڈ سعید کی تخلیقی جلاوطنی میں نظر آتا تھا۔ فیض کو بھی ایک جلاوطن دانشور کے طور پر لیا جاسکتا ہے۔ جنہوں نے اپنے ملک کے بارے میں لکھتے ہوئے جلاوطنی کے نقطہ نظر کو استعمال کیا اس سے قطع نظر کہ کئی دوسرے جلاوطنوں کی طرح وہ اپنے ملک میں بھی جلاوطنی ہی کی زندگی گزارتے رہے۔

ایک اور نظم ''سوچنے دو'' جو انھوں نے ۱۹۶۷ء میں ماسکو میں کہی، فیض نے کسی بھی ملک سے وابستہ نہ ہونے اور اپنی بنیاد سے کٹ جانے پر جذبات کو بیان کیا:

ہم سے اس دیس کا تم نام ونشاں پوچھتے ہو
جس کی تاریخ نہ جغرافیہ اب یاد آئے
اور یاد آئے تو محبوب گزشتہ کی طرح
روبرو آنے سے جی گھبرائے۔۔۔ الخ

جلاوطنی وطن سے محض جسمانی طور پر دوری نہیں بلکہ یہ ایک ذہنی کیفیت ہے جو ان لوگوں میں پیدا ہوئی جنھوں نے استبدادی حکومتوں کے سماجی اور معاشی استحصال کو قبول کرنے سے انکار کیا اور اپنے ملک میں رہتے ہوئے بھی جلاوطن ہی رہے۔

فیض اور مسئلہ فلسطین کے لیے جدوجہد:

شہاب احمد اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں:

''اردو شعرا کی فلسطین کے حوالے سے شناخت واضح طور پر اخلاقی اور تاریخی زاویہ نگاہ میں پیوست ہے جو ایک سطح پر زاویہ نگاہ استعماری اور نوآبادیاتی بحث سے بھی تعلق رکھتا ہے۔ جو نوآبادیاتی یا نیو کلونیل دور میں وجود میں آئی۔ اس تناظر میں ویت نام کی طرح مسئلہ فلسطین، اردو شاعری میں عالمگیر حیثیت حاصل کر چکا ہے۔ جو کہ قومی آزادی کی جدوجہد اور استعمار کے درمیان باہمی سطح پر ظلم اور بھی ہوئی محکوم آبادی کے درمیان کوشش کی ایک مثال ہے۔''(۱۷)

فیض فلسطین کی حق خودارادیت اور آزادی ریاست کے حصول کے ایک مضبوط حامی تھے۔ یہ ان کی انقلابی سیاست کا حصہ تھا۔ انھوں نے مسئلہ فلسطین پر کئی نظمیں لکھیں۔ ان کی شاعری کا پانچواں مجموعہ ''سروادی سینا'' ۱۹۶۹ء میں شائع ہوا۔ یہ مجموعہ عرب، اسرائیل جنگ کے بعد شائع ہوا۔ جو ۱۹۶۷ء میں ہوئی اور جس کے نتیجے میں

اسرائیل نے بہت سارے عرب حصے پر قبضہ کرلیا۔ فیض نے مسئلہ فلسطین پر کئی نظمیں لکھیں جن میں ''فلسطینی بچے کے لیے لوری'' اور ''فلسطینی شہدا جو پردیس میں کام آئے'' وہ نظمیں ہیں جوانھوں نے جنرل ضیاء الحق کے فوجی دور حکومت میں بیروت میں جلاوطنی (۱۹۷۸-۱۹۸۲ء) کے دوران لکھیں۔ جہاں وہ فلسطینی مزاحمتی قائدین سے ملے جو فلسطینی علاقوں پر اسرائیلی قبضے کی وجہ سے وہاں پر جلاوطنی کی زندگی گزار رہے تھے۔ ان میں سے آخرالذکر نظم کو ان کی ''پاکستان سے اپنی جلاوطنی کے فصیح اظہار کے طور پر پڑھا جا سکتا ہے۔''

میں جہاں پر بھی گیا ارض وطن
تیری تذلیل کے داغوں کی جلن دل میں لیے
تری حرمت کے چراغوں کی لگن دل میں لیے
تیری الفت، تری یادوں کی کسک ساتھ گئی۔۔۔الخ

بالا دستی اور استحصال کے خلاف فلسطین مزاحمت کا ایک استعارہ بن چکا ہے۔ غم میں لطف اندوز ہونے اور ظلم کے خلاف مکمل بے بسی دکھانے کے باوجود فیض نے اپنی کچھ نظموں میں امید کا ایک بہت ہی مضبوط پیغام چھوڑا ہے۔ اس وقت وہ اقبال کی طرح محسوس ہوتے ہیں جو وقت کے ظالموں کو چیلنج کرتے تھے اور ان کے شکار افراد کو ظلم کے تاریک راستوں کے آخر میں روشنی کا مینار دکھاتے تھے۔ وہ عوام کو استعماری قوتوں کے خلاف جدوجہد کرنے پر آمادہ کرتے ہیں۔ جب فیض اپنے محبوب کو مخاطب کرتا ہے تو ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے وہ اس میں انقلاب کی تجسیم کر رہا ہے۔ جیسے محبوب کا آنا اور فنا محبت کے لیے سرشاری کا سبب ہوتا ہے اس طرح انقلاب عوام میں امید پیدا کرتا ہے اور قانون کی بالا دستی کے لیے راستہ تیار کرتا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ یہ مضمون مصنف کے انگریزی مضمون Rormance and Revolution: paiz and the Question of Pcstcolonial Intervention کا ترجمہ ہے جس کے لیے مصنف محمد شیراز، محمد علی اور اویس بن وصی کا شکر گزار ہے۔

۲۔ رابرٹ ینگ، Postcolonialism :an Historical Introducation آکسفورڈ، بلیک ویل، ۲۰۰۱، ص ۵

۳۔ ایضاً، ص ۶۴

۴۔ عانیہ لومبا colonialism/Postecolonialism، لندن/نیویارک Routledge، ۱۹۹۸، ص ۱۹۸

۵۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے رنجیت گوہا کی کتاب Subaliern Studies نیو دہلی، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۸۲، ص ۱۰

۶۔ مشیر الحسن، India's Parition ; Process. Strategy and Mobllization نیو دہلی، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، ۲۰۰۱، ص ۴۲

۷۔ بحوالہ Gayatrl Spivak " Can the Subalitern Speak"1985b in Diana Brydon(ed) Postcolonialism : Critical Concepts in Literary and Cultural Studies. (5 Vol.) London & New york : Routledge,2000.P.1442

۸۔ اقبال احمد، Between Past and Present: Selected Essays on South Asia، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، کراچی، ۲۰۰۴، ص ۱۷

۹۔ بحوالہ، شاہد علی آغا، The True Subject:The Poetry of Faiz Ahmed Faiz, Grand Street, vol.9.No2(winter , 1990) pp.129 -138

۱۰۔ ایضاً، ص ۱۳۲

۱۱۔ عبدالمغنی، ڈاکٹر، فیض کی دو آوازیں، مشمولہ افکار، کراچی، فیض نمبر بحوالہ فیض شاعری اور سیاست، فتح محمد ملک، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۸، ص ۷۰

۱۲۔ شاہد علی آغا، The Rebel's Silhousette نیو دہلی، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۹۱،، ص ۳۹

۱۳۔ ایڈورڈ سعید، Reflections on Exile and other literary and Cultural essays، پینگوئن لندن/ نیو یارک، ۲۰۰۱، ص ۱۷۵-۱۷۴

۱۴۔ Myriam Chancy, Searching for safe space: afro Caribbean woinen Writers in Exile Philadephia Temple up, 1997, p.1

۱۵۔ ایڈورڈ سعید، Reflections on Exile and other literary and Cultural essays، پینگوئن بکس دہلی، ۲۰۰۱، ص ۱۷۵-۱۷۴

۱۶۔ پابلو نیرودا، Memolrs، ترجمہ ہارڈی مارٹن، پینگوئن بکس، ۱۹۷۸، ص ۱۷۳

۱۷۔ شہاب احمد، The Poetics of Solidarity : Palestine in Modern Urdu Poetry. Alif:Journal of Comparative Poetics No 18. Post-Colonial Discourse in South Asia pp. 29-64.

ماخذ: "معیار"، شمارہ ۹، جنوری تا جون ۲۰۱۳ء

نیا نوآبادیاتی نظام اور اقبال

(فکرِ اقبال کا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ)

ڈاکٹر محمد آصف

عام گفتگو میں ملوکیت یا نوآبادیاتی نظام سے مراد ایک ملک کا کسی دوسرے ملک پر تسلط ہے مگر علمی و سیاسی اصطلاح میں یہ نوآبادیاتی نظام یا امپریلزم باقاعدہ ایک آئیڈیالوجی کے ذریعے منظم کیا گیا۔ اس لئے یہ ایک باقاعدہ نظریہ، ایک باقاعدہ فلسفہ ہے جس کی بنیاد ''تہذیبی مشن'' پر ہے۔ اس تہذیبی مشن کا مقصد یہ ہے کہ ترقی یافتہ اور مہذب اقوام پسماندہ اقوام کو مہذب اور ترقی یافتہ بنائیں اور چونکہ مغرب مہذب اور ترقی یافتہ ہے اس لئے اس تہذیبی مشن کو پورا کرنا اس کی ذمہ داری ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ دیسی باشندہ کاہل، سست اور کند ذہن ہے اس لئے اس کو نہ مکمل علم دیا جا سکتا ہے، نہ حکومت، نہ ٹیکنالوجی، نہ تجارت اور صنعت و سیاست، یہ دیسی باشندہ ان پیچیدگیوں کو سمجھ ہی نہیں سکتا اس لئے اس کو سرپرستی کی ضرورت ہے۔ ملوکیت کے ساتھ نوآبادیاتی نظام جزو لاینفک کی حیثیت رکھتا ہے۔ امپریلزم یا سامراج اپنے تہذیبی مشن کو پورا کرنے کے لئے کوئی بھی نظام اختیار کر سکتا ہے۔ یہ نظام نوآبادیاتی نظام کہلاتا ہے۔ یوں ملوکیت اور نوآبادیاتی نظام دونوں لازم و ملزوم ہیں یا یوں کہہ لیجئے کہ سامراج اپنے مقبوضات میں وسعت دینے کے لئے جو نظام اختیار کرتا ہے وہ نوآبادیاتی نظام ہے۔ یوں معنوی طور پر دونوں ایک ہی مفہوم و مقصد اختیار کر لیتے ہیں اس فرق کے ساتھ ملوکیت کی حیثیت ایک نظریے، ایک فلسفے اور ایک تہذیبی مشن کی ہے جبکہ اس کی عملی تشکیل نوآبادیاتی نظام کے ذریعے ہوتی ہے۔

یورپی نوآبادیاتی نظام باقاعدہ طور پر سولہویں صدی میں قائم ہوا۔ اٹھارویں صدی میں صنعتی انقلاب نے اس نظام کو مستحکم کرنے میں بے حد مدد دی۔ تجارتی مسابقت اور منڈیوں کی تلاش میں دیکھتے ہی دیکھتے برطانیہ، فرانس، ہالینڈ، اسپین اور پھر انیسویں صدی میں روس، اٹلی، جرمنی، امریکہ اور پھر جاپان بھی ان کی صف میں شامل ہو گئے۔ اس طرح دوسری جنگِ عظیم سے پہلے امپریل ازم یا نوآبادیاتی نظام یورپ کی سرپرستی میں براہِ راست صورت میں موجود تھا۔ دوسری جنگِ عظیم کے بعد مغربی تہذیب میں بالادستی کا امریکی دور شروع ہوا تو امریکہ نے براہ راست امپریلزم کی بجائے بالواسطہ امپریلزم کی بنیاد رکھی اس طرح دوسری جنگِ عظیم کے بعد نوآبادیاتی نظام ایک

نئی شکل میں یعنی بالواسطہ صورت میں امریکی سرپرستی میں شروع ہوا۔ ۱۹۹۰ء میں سرد جنگ کے خاتمے کے بعد امریکہ یک قطبی طاقت بن کر ابھرا جس کا اتحادی یورپ تھا چنانچہ مغربی امپریلزم اب امریکہ کی سرپرستی میں نئی ہیت کے ساتھ موجود ہے۔

ماضی میں امپریلزم لوگوں کے سامنے اور براہ راست تھا وہ اس کے ظلم وتشدد سے آگاہ تھے لیکن نیا امپریلزم نظروں سے اوجھل، پوشیدہ اور بالواسطہ ہے اس کا اقتدار براہ راست نہیں ہے۔ نیا امپریلزم اب بین الاقوامی امداد، قرضوں، ٹیکنالوجی کی منتقلی، سماجی وثقافتی تبادلوں، بین الاقوامی اداروں (آئی ایم ایف، ورلڈ بینک، لندن کلب، پیرس کلب، یورپی یونین، تجارتی منڈیوں میں قیمتوں کے کنٹرول ڈبلیو ٹی او) اور سرمایہ کاری کے ذریعے قائم ہے۔ نوآبادیاتی نظام یا امپریل ازم اپنے تہذیبی مشن کو پورا کرنے کے لئے کوئی بھی شکل وصورت یا سسٹم اختیار کر لیتا ہے۔ ملوکیت، فاشزم، جمہوریت، اشتراکیت اس کے لئے کسی طرزِ حکومت یا نظام کی پابندی نہیں۔ وقت اور حالات کے تحت کوئی بھی شکل اختیار کی جا سکتی ہے۔ بلکہ اپنے اس مشن کو تکمیل تک پہنچانے کے لئے نو آبادیاتی نظام طاقت، تشدد، جنگ، علم، ٹیکنالوجی، حکومت، سیاست، معیشت، تجارت، مشنریز، مستشرقین، ابلاغِ عامہ اور تعمیر و ترقی کے منصوبہ جات جیسے حربوں کا استعمال کرتا ہے چنانچہ دوسری جنگ عظیم سے پہلے تک یورپ کی سربراہی میں اور دوسری جنگ عظیم کے بعد سے امریکہ کی سرپرستی میں یہ تہذیبی مشن پورے شدومد سے جاری و ساری ہے۔ امریکی سامراج نے یورپ کی پانچ صدیوں کے تجربات سے فائدہ اٹھا کر بے حد پختہ انداز میں جدید نوآبادیاتی نظام تشکیل دیا ہے۔ امریکہ کے سامراجی عزائم کی بنیاد میں عہدِ وسطیٰ سے لیکر آج تک کے تمام افکار شامل ہیں۔ (۱)

مثلاً ۱۸۹۷ء لارڈ سالسبری نے کہا تھا:

''ہم کامرس، تجارت، صنعت اور بنی نوع انسان کی تہذیب کی توسیع چاہتے ہیں۔'' (۲)

اسی طرح کپلنگ (Kipling) نے ۱۸۹۹ء میں ''سفید آدمی کا بوجھ White man's Burden) کی اصطلاح اسی استعماری تصور کے تحت استعمال تھی کہ ''غیر متمدان اقوام کو تہذیب وتمدن سکھانا سفید فام اقوام پر ایک بوجھ ہے۔'' (۳)

چرچل کا بھی عقیدہ یہی تھا کہ انگریزوں کو تہذیب، آزادی اور امن قائم کرنے کا قابلِ فخر مشن پورا کرنا چاہیے۔ (۴)

مغربی استعمار یہ کا یہ ''قابلِ فخر تہذیبی مشن'' آج بھی پوری شدت کے ساتھ نہ صرف موجود ہے بلکہ پوری قوت سے جاری ہے فرق یہ ہے کہ اب امریکہ اس کا سرپرست ہے، جو''انسانی ہمدردی کی بنیاد پر

مداخلت''(۵) کے اصول پر سرگرم عمل ہے۔ استعمار کی یہ صدی ''امریکی صدی'' ہے۔ اب مہذب بنانے کا عمل کے رُخ واضح طور پر مسلمانوں کی طرف ہے چنانچہ امریکہ کے سب سے بڑے تھنک ٹینک ''رینڈ کارپوریشن'' نے ایک رپورٹ "Civil Democratic Islam" (مہذب جمہوری اسلام) کے نام سے ۲۰۰۳ء میں شائع کی تھی جس مین اس مشن کا اظہار اس طرح کیا گیا تھا:

''اسلامی انتہا پسندی کے مسئلے کو حل کرنے کے لئے ہمیں ایسے اقدام کی ضرورت ہے جس کی بنیاد ہماری اپنی بنیادی اقدار، مفادات اور ضروریات پر ہو۔ ہمارے اس اقدام کا اولین ہدف، مہذب اور جمہوری اسلام کی ترقی اور نشو ونما ہوگا۔ ہماری کوشش ہونی چاہیے کہ ہم سول جمہوری اقدار کو اسلام اور عالمِ اسلام میں فروغ دیں اور اسے زندگی کے جدید تقاضوں سے ہم آہنگ کریں۔''(۶)

اسی طرح امریکی رہنماؤں کے اس طرح بیانات منظر عام پر آتے رہتے ہیں کہ ہم مسلمان ممالک میں جمہوری عمل تیز تر کریں گے۔ ہم ان کو ترقی یافتہ اور مہذب بنائیں گے۔ غرض ۱۸۹۹ء میں کپلنگ کی اصطلاح ''سفید آدمی کے بوجھ'' میں تہذیبی مشن کی جو سامراجی روح کار فرما تھی وہی آج بھی فوکو یاما (Fukuyama) کی (۱۹۹۲) "End of History" ہنگٹنگٹن (Hungtington) کی ''(۱۹۹۷) "The Clash of Civilization'' اور امریکہ کے سب سے بڑے تھنک ٹینک ''رینڈ کارپوریشن (Rand Corporation) کی طرف سے شائع ہونے والی کتاب Civil Democratic Islam 2003 میں کارفرما ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ مغربی استعمار کے اس عظیم تہذیبی مشن کا رُخ اب اسلام اور عالمِ اسلام کی طرف ہے۔

سامراجیت چاہے کسی بھی روپ میں ہو اسلام اس کے خلاف اعلان جنگ بلند کرتا ہے اور ظاہر ہے یہ جنگ وحدتِ انسانی اور حقیقی انسانیت کو وجود میں لانے کی خاطر ہے کیونکہ سامراجیت کی شکست وریخت کے بغیر حقیقی انسانیت کی تخلیق نہیں ہوسکتی۔ فینن نے بھی تو یہی کہا تھا کہ:

''استعمار کی شکست نئے انسانوں کی حقیقی تخلیق ہوتی ہے''(۷)

چنانچہ اقبال نے بھی استعمار کی شکست وریخت کی کاطر اور انسانیت کی حقیقی تخلیق نو کے لیے اقبال نے مغرب کی تہذیبی وسیاسی استعمار کے خلاف اپنے فکری استحکام کے بل پر باقاعدہ اعلانِ جنگ کیا۔ (''اعلانِ جنگ دورِ حاضر کے خلاف''۔۔ سرورق ضرب کلیم)۔

حقیقت یہ ہے کہ مہذب بنانے کے مشن میں ملوکیت اور نوآبادیاتی نظام کے جو بھیانک عزائم کارفرما ہیں ان کی حقیقت تک اقبال اپنے گہرے تجزیے، مشاہدے اور تجربے کی بنا پر پہنچ چکے تھے۔ وہ ملوکیت کے حربوں، مزاج

اور نفسیات سے پوری طرح واقف تھے۔ اور اس کا ثبوت ان کا وہ شذرہ ہے جو ''سفید فام قوموں کا بار امانت'' کے عنوان سے ''شذراتِ فکرِ اقبال'' میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔ (۸) اس حوالے سے بانگِ درا میں ان کی نظم ''خضرِ راہ'' بھی بے حد اہمیت کی حامل ہے انہوں نے ''خضر راہ'' کے بند (سلطنت) اور ''سرمایہ و محنت'' میں انتہائی بلاغت و اختصار کے ساتھ ملوکیت اور غلامی کی نفسیات، حقیقت و ماہیت اور ملوکیت کے ان حیلوں اور بہانوں کی طرف، جو وہ مختلف اقوام کو بھی غلامی پر رضا مندر کھنے کے لئے اختیار کرتی ہے، اشارے کیے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ انسانیت، جمہوریت اور انصاف کے نام پر استحصال اور مکر و فریب ہی ملوکیت کی نفسیات ہے اور اقبال نے اسے خوب پہچانا ہے۔

آ بتاؤں تجھ کو رمزِ آیۂ انّ الملوک
سلطنت، اقوامِ غالب کی ہے اک جادوگری
خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر
پھر سُلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری
جادوئے محمود کی تاثیر سے چشمِ ایاز
دیکھتی ہے حلقۂ گردن میں سازِ دلبری
از غلامی فطرتِ آزاد را رسوا مکن
تا تراشی خواجہ اے از برہمن کافر تری

(بانگِ درا/ کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۹۰/۲۷۴)

یہ شعر بھی ملاحظہ کیجئے:

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مُسکرات

(بانگِ درا/ کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۹۲/۲۷۶)

اقبال نہ صرف جدید تاریخ کے رجحانات سے واقف تھے بلکہ اپنی گہری فکری بصیرت اور سیاسی تجزیے کی بدولت وہ مستقبل کے اُفق پر ابھرنے والی استعماری آہٹوں کو بھی محسوس کر رہے تھے۔ اقبال نے یکم جنوری ۱۹۳۸ میں اپنی ریڈیائی تقریر میں سالِ نو کے موقع پر جو پیغام دیا تھا اگر اس کو آج کے حالات و واقعات کے تناظر میں رکھ کر دیکھا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ اقبال موجودہ دنیا کا نقشہ کھینچ رہے ہیں۔ اقبال کے اِس بیان کے ایک ایک لفظ سے سامراج دشمنی اور انسان دوستی کا اظہار ہوتا ہے۔ ملوکیت کی نفسیات، اس کے مختلف حربوں، سفاکی، عیاری اور

اس کی مختلف شکلوں سے اقبال کس حد تک واقف تھے۔ ملاحظہ کیجئے (اور آج کے عالمی تناظر کو بھی مدنظر رکھیے):

''دورِ حاضر کو علومِ عقلیہ اور سائنس کی عدیم المثال ترقی پر بڑا فخر ہے اور یہ فخر یقیناً حق بجانب ہے...... لیکن تمام ترقی کے باوجود اس زمانے میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نجانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں حریت اور شرفِ انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔ جن نام نہاد مدبروں کو انسانوں کی قیادت سپرد کی گئی ہے وہ خوں ریزی، سفاکی اور زبردست آزادی کے دیوتا ثابت ہوئے۔ جن حاکموں کا یہ فرض تھا کہ وہ اخلاقِ انسانی کے نوامیس عالیہ کی حفاظت کریں، انسان کو انسان پر ظلم کرنے سے روکیں۔ انہوں نے ملوکیت واستعمار کے جوش میں لاکھوں کروڑوں بندگانِ خدا کو ہلاک و پامال کر ڈالا۔ اور صرف اس لئے کہ ان کے اپنے مخصوص گروہ کی ہواو ہوس کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا جائے۔ انہوں نے کمزور قوموں پر تسلط حاصل کرنے کے بعد ان کے اخلاق، ان کے مذہب، ان کی معاشرتی روایات، ان کے ادب اور ان کے اموال پر دستِ تطاول دراز کیا، پھر ان میں تفرقہ ڈال کر ان بدبختوں کو خوں ریزی اور برادر کشی میں مصروف کر دیا تا کہ وہ غلامی کی افیون سے مدہوش رہیں اور استعمار کی جونک چپ چاپ ان کا لہو پیتی رہے...... دنیا پر نظر ڈالو تو معلوم ہوگا کہ اس دنیا کے ہر گوشے میں چاہے وہ فلسطین ہو یا حبش، ہسپانیہ ہو یا چین ایک قیامت برپا ہے۔ لاکھوں انسان بیدردی سے موت کے گھاٹ اتارے جا رہے ہیں۔ سائنس کے تباہ کن آلات سے تمدنِ انسانی کے عظیم الشان آثار کو معدوم کیا جا رہا ہے۔ اور جو حکومتیں فی الحال آگ اور خون کے اس تماشے میں عملاً شریک نہیں ہیں وہ اقتصادی میدانوں میں خوں کے آخری قطرے تک چوس رہی ہیں۔۔ تمام دنیا کے اربابِ فکر دم بخود سوچ رہے ہیں کہ تہذیب وتمدن کے اس عروج اور انسانی ترقی کے کمال کا انجام یہی ہونا تھا؟'' (۹)

اقبال کی اس تقریر میں ہمارے عہد کی روح بولتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ آج بھی اس کو پڑھتے ہوئے یوں محسوس ہوتا ہے کہ اقبال موجودہ دنیا کے حالات کو سامنے رکھ کر اپنی بات کہہ رہے ہیں اور آج مغرب کی نام نہاد تہذیب یافتہ اقوام پسماندہ اقوام کے ساتھ جس وحشت اور بربریت کا سلوک کر رہی ہیں وہ اس کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ عصرِ حاضر کی ''تہذیب یافتہ'' اقوام نے حال ہی میں فلسطین، کشمیر، بوسنیا، افغانستان، عراق اور لبنان میں

جس بہیمت کا مظاہرہ کیا ہے وہ اقوامِ عالم کے سامنے ہے۔

یہ استعماری و سامراجی نظام چاہے آمرانہ شکل میں ہو یا فاشطی شکل میں جمہوری شکل میں ہو یا اشترا کی شکل میں اقبال کے الفاظ میں یہ ابلیسی نظام ہے۔ اس کے ''شیاطینِ خاکی'' طاغوتی عقل کے ذریعے یہی فرسودہ عذر دہراتے ہیں کہ جو کچھ کیا جا رہا ہے۔ وہ عوام کی فلاح و بہبود کے لئے کیا جا رہا ہے۔ اپنے طاغوتی حربوں کی وجہ سے یہ ابلیسی نظام بے حد مستحکم ہے۔ اس کے مذہبی، سیاسی، تاریخی اور معاشی و معاشرتی جالے بڑے پیچیدہ ہیں۔ ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' میں ابلیس خود دعوے دار ہے کہ اس پیچیدہ نظام کا جال اسی نے ہر طرف پھیلایا ہے:

میں نے دکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب
میں نے توڑا مسجد و دیر و کلیسا کا فسوں
میں نے ناداروں کو سکھایا سبق تقدیر کا
میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں
اس میں کیا شک ہے کہ محکم ہے یہ ابلیسی نظام
پختہ تر اس سے ہوئے خوئے غلامی میں عوام

(ارمغانِ حجاز / کلیاتِ اقبال اردو ص ۷۰۲، ۱۰/۷۰۱، ۹)

یہ اس دانشِ برہانی اور عقلِ طاغوتی ہی کا کمال ہے کہ ابلیسی نظام اپنے چہرے پر موقع و محل کے مطابق کوئی بھی نقاب چڑھا لیتا ہے۔ چنانچہ مغرب کا جمہوری نظام ملوکیت ہی کا سازِ کہن ہے۔ اور آج مغربی امپریل ازم امریکہ کی سربراہی میں جمہوریت کے روپ میں عالمِ اسلام پر مسلط ہے۔ اگر ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ کو مدنظر رکھ لیا جائے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ اپنے گہرے سیاسی تجزیے کی بنا پر اقبال کو احساس ہو چلا تھا کہ آئندہ ادوار میں مغربی تہذیب کی قیادت امریکہ کرے گا۔ اشترا کی نظام بوسیدہ ہو جائے گا۔ اسلام مغربی تہذیب کے مقابلے میں ابھر آئے گا۔ آج کی سیاسی بساط پر نظر ڈالیے تو مغربی امپریل ازم امریکہ کی سرکردگی میں اسلام سے نبرد آزما ہے۔ اقبال کی ابلیس نے بھی یہی کہا تھا کہ ''مزدکیت فتنہ فردا نہیں اسلام ہے'' (۱۰) ابلیس کی حکمت عملی کامیاب ہے۔ عالمِ اسلام ابلیس کی ''حکمت فرعونی'' کے باعث منتشر ہے۔ اس کی شخصیت ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہے۔ مسلم باشندہ صحیح معنوں میں (سارتر کے الفاظ اگر استعمال کئے جائیں تو) ''دیسی باشندہ'' ہے۔ وہ ''نصف شکستگی کی حالت میں'' ہے۔ ''شکستہ، فاقہ زدہ، بیمار، خوف زدہ، جراحت خوردہ، تلخ، بدمزاج، جنونی اور غصیلا۔'' (۱۱)

مغربی تمدن کی جدید لبرل جمہوریت ''ابلیسی ضابطۂ اخلاق'' سے وابستہ ہے۔ اقبال کے لفظوں میں یہ ''حکمتِ فرعونی'' ہے جس میں فکر و فن کے سوا کچھ نہیں'' (۱۲) یورپی نو آبادیاتی نظام کا سرکردہ و پروردہ بھی ابلیس

تھا۔ آج امریکی امپریل ازم کی رہنمائی میں تخلیق کردہ نو آبادیاتی نظام کا سرکردہ بھی ابلیس ہے اس لیے اس کا بھی ''چہرہ روشن اور اندروں چنگیز سے تاریک تر''(۱۳) ہے۔ مغرب اپنے سامراجی و استعماری نظام کو کامیاب بنانے کے لئے ایسے ہی گہرے نفسیاتی حربے استعمال کرتا ہے۔ چنانچہ یہ امر بھی مدنظر رکھنا ضروری ہے کہ نو آبادیات میں فلاحِ عامہ اور تعمیر و ترقی کے کام اس لئے سرانجام دیئے گئے کہ یہ مغربی استعمار کی ضرورت تھے۔ (اور ضرورت ہیں) ''تا کہ مغرب کی انسان دوستی کو ثابت کیا جا سکے اسلام اور مشرق کو کھوجنے کے لیے مستشرقین کی خدمات، علوم وفنون، ہسپتال، ریلوے لائنیں، پل، سکول یہ فلاح عامہ اور تعمیر و ترقی کے کام اس لیے بھی ضروری تھے (اور ضروری ہیں)'' کہ مغربی تہذیب کے خوشگوار اثرات ترتیب دیئے جائیں۔ ہمارے اس نقطۂ نظر کی تائید خود، اسٹوراٹ ہال کے مضمون ''مغرب اور بقیہ دنیا'' کے درج ذیل بیان سے بھی ہوتی ہے ذرا دیکھئے:

> ''سامراجی معاشی نو آبادیاتی نظام نے ترقی کی رکاوٹوں کو ختم نہیں کیا بلکہ دوبارہ سے نئی طاقت دینے کا کام کیا ہے۔ سامراجی نو آبادیات نے معاشی و سماجی طور پر ان معاشروں کو ترقی نہیں کرنے دی جہاں جہاں ان کا تسلط تھا، بلکہ یہ اور زیادہ پسماندہ ہو گئے ہیں۔ اگر کہیں ترقی کے آثار بھی نظر آتے ہیں تو وہ انحصار (Dependent) کی ایک قسم ہے، سرمایہ داری نو آبادیاتی نظام نے کسی نئے سماجی ڈھانچے کو پروان نہیں چڑھنے دیا لوگ زمینداروں، مذہبی راہنماؤں، فوجی آمروں اور بدعنوان سیاست دانوں کی گرفت میں غربت و افلاس کے مارے ہوئے ہیں۔ مقامی کلچر کے خاتمے اور مغربی کلچر کے آنے سے بہت کم لوگوں کو فائدہ ہوا ہے۔''(۱۴)

اقبال ان حربوں سے واقف بھی تھے اور مسلمانوں کو ہوشیار رہنے کی تلقین بھی کرتے تھے۔ ''پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق'' میں اقبال نے مغربی سامراج کی اس منافقت و ابلیسیت اور ملوکانہ عزائم و مظالم کو بڑی آسانی اور فنی حسن کے ساتھ کھول کر بیان کیا ہے۔(۱۵) اس طرح زبورِ عجم کے اشعار میں انھوں نے مسلمانوں کو ''دل آویزیٔ افرنگ''، ''شیرینی و پرویزیٔ افرنگ'' اور ''چنگیزیٔ افرنگ'' سے ہوشیار رہنے اور ''خواب گراں'' سے بیدار ہو کر اپنا ''حرم'' دوبارہ تعمیر کرنے کی تلقین کی ہے۔(۱۶)

مغربی نو آبادیاتی نظام کو مستحکم کرنے میں مستشرقین کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ایڈورڈ سعید Edward Said (۱۹۳۵ء۔۲۰۰۳ء) نے اس ڈسکورس اور اورینٹلزم (Orientalism) کا تجزیہ کیا ہے۔ جس کی مدد سے مغرب نے ''مشرق'' کی اپنے حسب منشا تشکیل کی۔ ایڈورڈ سعید کے خیال میں علوم کی یہ شاخ مغربی سامراجی توسیع پسندی کا ایک آلہ ہے یہ سامراجی نو آبادیات کو محکوم رکھنے اور توسیع پسندی کی پالیسوں کو مستحکم رکھنے کے لئے

وجود میں لایا گیا ہے۔اس کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ مغرب برتر و افضل ہے اور مشرق پسماندہ منفعل، غیر متحرک اور آمرانہ مزاج کا حامل ہے۔اس طرح شرق شناسی ایک باقاعدہ نظریاتی علم ہے جس کو باضابطہ طور پر منصوبہ بندی کے تحت شروع کیا گیا۔جس میں نسل در نسل سرمایہ کاری کی گئی اور اس مقصد کے لیے یورپ امریکہ میں مشرق وسطیٰ، دنیائے اسلام اور اسلام کے مطالعے کا ایک وسیع اور منظم سلسلہ قائم کیا گیا۔ (۱۷)

اقبال بھی مستشرقین کے علم و فضل سے استفادہ کے باوجود ان کی حدود اور ملوکانہ اغراض و مقاصد سے واقف تھے بلکہ جدید اصطلاح میں تو وہ اس ''ڈسکورس'' کی حقیقت کو بھی سمجھتے تھے جس کا پردہ عہدِ جدید میں ایڈورڈ سعید نے چاک کیا ہے۔اس کو انہوں نے ایک خط میں ''ظاہری طلسم'' کا نام دیا ہے۔ان کی خواہش تھی کہ مسلمان مغربی علوم سے استفادہ تو کریں لیکن بہت احتیاط کے ساتھ اور ناقدانہ نظر سے۔تاکہ وہ اس کے ظاہری طلسم (ڈسکورس) میں گرفتار نہ ہوں۔ (۱۸)

یہی وجہ ہے کہ وہ آرنلڈ اور براؤن جیسے جید مستشرقین کے تمام تر علم و فضل کے اعتراف اور ان سے عقیدت و محبت کے باوجود انہیں مغربی استعمار کا دست و باز و سمجھتے تھے۔اقبال کہتے ہیں:

''آرنلڈ کا اسلام سے کیا تعلق۔''دعوتِ اسلام'' اور اس جیسی کتابوں پر مت جاؤ۔انہوں نے جو کچھ کیا انگلستان کے مفاد کے لیے کیا۔۔۔لہٰذا آرنلڈ کو مسیحیت سے غرض تھی نہ اسلام سے بلکہ سیاسی اعتبار سے دیکھا جائے تو آرنلڈ کیا ہر مستشرق کا علم و فضل ہی وہی راستہ اختیار کر لیتا ہے جو مغرب کی ہوسِ استعمار اور شہنشاہیت کے مطابق ہو۔ان حضرات کو بھی شہنشاہیت پسندوں اور سیاست کاروں کا دست و باز و تصور کرنا چاہیے۔'' (۱۹)

چنانچہ اقبال مستشرقین کی ایسی تصانیف اور آراء کو ہمیشہ استحسان کی نظر سے دیکھتے تھے جن کا نقطۂ نظر عادلانہ اور منصفانہ ہوتا تھا۔اقبال خود مستشرقین سے استفادہ کرتے تھے، استفادے کا مشورہ بھی دیتے تھے تاہم وہ چاہتے تھے کہ ان کتابوں میں ملوکانہ اغراض و مقاصد پوشیدہ ہیں مسلمان ان سے باخبر اور ہوشیار رہیں۔ (۲۰)

یہ علم یہ حکمت یہ سیاست یہ تجارت
جو کچھ ہے وہ فکرِ ملوکانہ کی ایجاد

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اُردو،ص ۲۲/۳۰/۷)

یہ علم یہ حکمت یہ تدبر یہ حکومت
پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات

(بالِ جبریل/کلیاتِ اُردو ص ۴۳۵/۱۱۱)

مغربی ملوکیت اپنے استعمار کو مضبوط کرنے کے لیے مقامی لوگوں کا ایک حلقہ تیار کرتی ہے یہ مقامی حلقہ مغرب نواز آمریت، ملائیت اور خانقاہیت پر مشتمل ہوسکتا ہے۔ مغربی ملوکیت کا یہ دائرہ مقامی ہے۔ ان تمام تمام کے مجموعے کو اقبال نے ''مریدانِ فرنگ'' اور ''لردانِ فرنگی'' کہا ہے۔ یہ ''لردانِ فرنگی'' اور ''مریدانِ فرنگ'' نو آبادیاتی نظام کے دست و بازو ہیں۔

یہ ہماری سعیٔ پیہم کی کرامت ہے کہ آج
صوفی و مُلّا ملوکیت کے بندے ہیں تمام
طبعِ مشرق کے لی موزوں یہی افیون تھی
ورنہ قوالی سے کچھ کم تر نہیں علمِ کلام

(ارمغانِ حجاز/ کلیات اقبال اردو ۷۰۳/۱۱)

شیخ او لرد فرنگی را مرید
گرچہ گوید از مقامِ بایزید
گفت دیں را رونق از محکومی است
زندگانی از خودی محرومی است
دولتِ اغیار را رحمت شمرد
رقص ہا گرد کلیسا کرد و مُرد

(پس چہ باید کرد اے اقوام شرق/کلیات اقبال فارسی، ص ۸۲۰/۲۲)

اقبال کے نزدیک صوفی و ملا ملوکیت کے بندے ہیں (ابلیس کی مجلس شوریٰ، مشمولہ، ارمغانِ حجاز/ کلیات اقبال اردو، ص ۷۰۳/۱۱)۔ چنانچہ مغرب کا استعماری نظام مُلّائیت کو اپنی ترویج کے لئے استعمال کرتا رہا ہے۔ مغربی دنیا جہاں آج ''تہذیبوں کے تصادم'' کی روشنی میں اپنی سیاست و معیشت اور استعمار کو استوار کر رہی ہے وہاں اسلام میں ملوکیت و ملائیت کو بھی مستحکم کر رہی ہے۔ ملا جہاں جہالت کے فروغ کا باعث ہے وہاں مغربی استعمار کا معاون بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے دین ملا کو ''فی سبیل اللہ فساد''(۲۱) سے تعبیر کیا ہے۔ مُلّا دین اسلام کی تعبیر پہلے شہنشاہوں کے مزاج کے مطابق کرتا رہا ہے اب اس دور کے حاکموں کے اشاروں پر ناچ رہا ہے۔ ''مُلّا دین اسلام کی جو تعبیر پیش کرتا ہے وہ مغرب کے سامراجی نو آبادیاتی نظام کو تحفظ بخشتی ہے لیکن اقبال دینِ اسلام کی جو تعبیر پیش کرتے ہیں وہ انقلابی ہے اور اسلام کو استعماری سامراجی کے مدِ مقابل بناتی ہے۔

الفاظ و معانی میں تفاوت نہیں لیکن
ملاّ کی اذاں اور مجاہد کی اذاں اور

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اُردو ص ۴۸۶/۱۶۲)

شہنشاہیت اسلام کی جمہوری روح کے خلاف ہے لیکن عالمِ اسلام کی صورتحال یہ ہے کہ کم وبیش تمام دنیائے اسلام شہنشاہیت کے لبادے میں ملبوس ہے جہاں بادشاہت ختم ہوگئی ہے۔ وہاں آمریت جمہوری لباس میں موجود ہے۔ اقبال نے اس کو ''عرب امپریلزم'' قرار دیا ہے۔ اقبال اس ''عرب امپریلزم'' سے آگاہ تھے اور اسی لیے عالمِ اسلام میں جمہوری ریاستوں کے قائل تھے۔ ان کے نزدیک یہی حل تھا جو مسلمانوں کو مغربی استعمار سے نجات دلاسکتا تھا۔ (۲۲)

اقبال نے نو آبادیاتی نظام کے دست وبازو ''مغرب نواز'' طبقے سے خبردار کیا تھا۔ ''ایمی سیزیئر (Aime Cesaire) نے نو آبادیاتی نظام کے اس پیچیدہ سسٹم بورژوا طبقے کی نژاد اور جبر کا نہایت اچھے انداز میں تجزیہ کیا ہے۔ اقبال کے خیالات کو سمجھنے میں بھی معاون ہے۔

> ''دوستو! صرف سادیت پسند اور لالچی بنکار ہی تمہارے دشمن نہیں ہیں اور نہ صرف وہ اہل کار جو تم پر تشدد کرتے ہیں اور نو آبادیاتی نظام قائم کرنے والے آقا جو کوڑے مارتے ہیں جو تم کو مفسد بناتے ہیں، بلکہ چیک چاٹنے والے سیاست دان اور تابعدار جج بھی تمہارے دشمن ہیں۔ انہی خصائل کے مالک زہریلے صحافی، موٹی گردن والے عالم جو دولت اور حماقتوں کا مجموعہ ہیں۔ انسانی نسلی علوم کے ماہرین جو علم مابعد الطبیعات میں الجھ جاتے ہیں۔ متکبر ملا اور باتوں کے دھنی دانشور، پدریت جتانے والے یا معصومیت سے گلے لگانے والے فاسق دھوکے باز غرضیکہ سب جو مغربی بورژوا سوسائٹی کے تحفظ کی خاطر ترقی کی قوتوں کو منقسم کر کے ترقی کو روکتے ہیں۔ یہ سب اِس دور کے سرمایہ داری نظام کے پیچ پرزے ہیں جو بظاہر اور خفیہ دونوں طریقوں سے لوٹ کھسوٹ کے نو آبادیاتی نظام کو سہارا دیتے ہیں۔ یہ سب عوام دشمن ہیں۔'' (۲۳)

ایمی سیزیئر کے نزدیک بورژوا طبقے کے آمریت پسند افراد زندگی کے ہر شعبے یہ اپنے خود غرض مزاج اور عادات و خصائل کی وجہ سے غیر ملکی ہیں اسی وجہ سے عوام دشمن اور سامراج دوست ہیں۔ اس کے نزدیک یہ انتہائی پیچیدہ نظام (اور اقبال کے لفظوں میں ابلیسی نظام) ہے اس سے نمٹنا محض باتوں یا اشتہاروں سے ممکن نہیں ہے بلکہ اس کے لیے محبت کی ضرورت ہے (یہ اقبال کا بنیادی موضوع ہے)۔ ایسا معاشرتی نظام ترتیب دینے کی

ضرورت ہے جس کے ذریعے خوئے غلامی کے عادی عوام میں شعور ذات بیدار ہو۔ ایسا نظام جس میں صدیوں کی غلامی سے شکستہ عوام محبت و اتفاق سے آگے بڑھیں اور ایک دوسرے کے مددگار ہوں۔ جدیدیت کے ذریعے زندگی کے وسائل، خوشحالی سے مسرور ہوں اور پرانے زمانے کی گرمئی محبت سے سرشار ہوں۔ محبت کے حوصلے کے بغیر آگے نہیں بڑھا جا سکتا اور یہی اقبال کا بھی موقف ہے۔

غرض اقبال کی تمام نثری و شعری تحریروں کو مدنظر رکھا جائے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ ''سفید آدمی کا بوجھ'' میں جو سامراجی روح کارفرما تھی، ''تہذیبی مشن'' کی آڑ میں ملوکیت کے جو سامراجی نوآبادیاتی عزائم کارفرما تھے، اقبال اپنے گہرے تجربے اور مشاہدے کی بنا پر اس حقیقت تک پہنچ چکے تھے۔ وہ ملوکیت اور نوآبادیاتی نظام کے حربوں، مزاج اور نفسیات سے پوری طرح واقف تھے۔ انہوں نے اپنی شاعری اور نثر میں نوآبادیاتی نظام کی ماہیت و نوعیت نفسیات و مزاج، سفاکی و عیاری، قالب بدلنے کی صلاحیت، اس کے طریق واردات اور ان حربوں اور حیلوں بہانوں کا جو وہ مختلف اقوام کو غلامی پر رضامند رکھنے کے لئے اختیار کرتی ہے، تجزیہ کیا ہے اور یہ تجزیہ سائنٹفک، معروضی، مدلل بھی ہے اور خوبصورت ادبی جمالیات کے پیرہن میں ملبوس بھی ہے۔ اقبال کے افکار میں سامراجی استعماری نظام کے نفسیاتی و عمرانی اثرات اور اسباب و نتائج پر بڑی خوبصورت، بامعنی اور نتیجہ خیز بحث ملتی ہے۔ ہمارے ہاں افکارِ اقبال کی تشریح و توضیح کی جانب کافی توجہ دی گئی ہے۔ لیکن اس حقیقت کو عموماً نظر انداز کر دیا گیا ہے کہ اقبال کے تصورات براہِ راست نوآبادیاتی نظام کے خلاف ردِ عمل کے طور پر ابھرے ہیں اور اسی نظام کے تناظر میں انہوں نے اپنے افکار کو پیش کیا ہے اس لئے ان کے افکار کی تجزیاتی تفہیم میں اس کا مطالعہ ناگزیر ہے۔ اس کے بغیر اقبال کے افکار کو سمجھنا ممکن ہی نہیں۔ اگر پوری جدید ادبی و عمرانی فکر کو مدنظر رکھا جائے چاہے وہ شعری ادب میں ہو یا نثری صورت میں تو اقبال کے پہلے باقاعدہ شاعر نثر نگار ادیب، دانشور اور مفکر ہیں جنہوں نے نوآبادیاتی سامراجی نظام کی روح کو پہچانا ہے۔ ان کی فکر نوآبادیاتی نظام کے خلاف براہِ راست ایک ردِ عمل اور بھرپور مزاحمت کی حیثیت رکھتی ہے۔ سامراجی نوآبادیاتی نظام کے خلاف اس نئی احتجاجی اور مزاحمتی شاعری، ادبی فکر اور اس نئی مزاحمتی جمالیات کے موجد علامہ اقبال ہیں۔ (اسی مزاحمتی جمالایت اور ادبی فکر کے اثرات آگے چل کر ہمیں فیض اور راشد جیسے شعراء کے ہاں نظر آتے ہیں اور یقیناً اس کا تحقیقی و تنقیدی مطالعہ ایک اہم موضوع کی اہمیت رکھتا ہے) اس میں نوحے یا پیچھے مڑ کر دیکھنے کا انداز نہیں بلکہ یہ مزاحمت نئی دنیاؤں اور نئی انسانیت کی تعمیر کے لیے ہے۔ اس کا انداز تاریخی ہے۔ وہ صحیح معنوں میں حسن و محبت، حب الوطنی، انسان دوستی، حریت، مساوات اتحاد نوع انسانی، سماجی و معاشی انصاف، بین الاقوامی امن و امان، انسانی اقدار کی بالادستی اور مساوات پر مبنی ایک بین الاقوامی عالمی نظام کے شاعر مفکر اور ادیب ہیں۔ اس انداز میں مطالعۂ اقبال کو اب تک نظر انداز کیا جاتا رہا

ہے۔آج جبکہ تہذیبی تصادم، تہذیبی آفاقیت، نئے عالمی نظام، لبرل ازم، تاریخ کا خاتمہ اور تہذیبی مشن کے نام پر ایک طاقتور ترین یک قطبی معاشی نوآبادیاتی نظام نے امریکہ کی سرپرستی ساری دنیا کو اپنے پیچیدہ، آہنی اور غیر آہنی شکنجوں میں جکڑا ہوا ہے، ساری دنیا میں معاشی، سیاسی، سماجی، تہذیبی قتل و غارت گری، استبداد دہشت گردی، تشدد کا ایک بازار گرم کیا ہوا ہے تو ایسے عالم میں اقبال ہی وہ پہلے جدید شاعر، ادیب اور مفکر ہیں جن کی حریت مساوات اور اتحادِ نوعِ انسانی پر مبنی تصورات ہمیں نوآبادیاتی نظام کی نفسیات کو سمجھنے میں مدد دے کر اس کے خلاف درست فکری و عملی مزاحمت پر اکساتے ہیں اس لیے کہ جدید اردو فارسی شعر و ادب میں اس بھیانک اور پیچیدہ ترین سرمایہ دارانہ نوآبادیاتی نظام کے خلاف سب سے توانا، سب سے مؤثر اور باقاعدہ پہلی تخلیقی صدائے احتجاج اقبال ہی کی ہے اور اس لئے بھی کہ اقبال اس امر سے آگاہ تھے کہ مغرب کے اس ابلیسی نظام کے باریک جالے کس طرح مشرق و مغرب میں پھیلے ہوئے ہیں۔ انہوں نے ان جالوں کو چاہے وہ مغرب میں ہوں یا مشرق میں توڑنے کی کوشش کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اسلام کی روشنی میں مغربی نظام اور مسخ شدہ اسلام دونوں پر کڑی تنقید کی ہے اس لیے کہ ''وللہ المشرق والمغرب''۔ (سرِ ورق ''پیامِ مشرق'') اور دونوں کو یہ پیغام دیا ہے۔

آدمیت احترامِ آدمی
با خبر شو از مقامِ آدمی

(جاوید نامہ، کلیاتِ اقبال، فارسی، ص ۷۹۳/۲۰۵)

حوالہ جات

۱- امپریلزم اور کولونیل ازم کی نوعیت و ماہیت اور آغاز و ارتقاء کے حوالے سے مباحث کے لیے مختلف کتب سے استفادہ کیا گیا ہے۔
مثلاً دیکھیے:
مبارک علی، ڈاکٹر، ''تاریخ اور آج کی دنیا'' (مضامین'' کولونیل آئیڈیالوجی اور اس کی بنیادیں،'' امپریل اور تہذیب''،
''سامراجی جنگیں اور امن تحریکیں'')، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۰۵ء ص ۳۶ تا ۷۹
مبارک علی ڈاکٹر، ''تاریخ کی آواز'' (مضامین ''مہذب اور غیر متمدن''، ''تہذیب کے نام پر جرائم'') فکشن ہاؤس، لاہور،
۲۰۰۵ء، ص ۱۵۳ تا ۱۷۲، ۱۵۸ تا ۱۷۵
مبارک علی، ڈاکٹر، ''تاریخ اور سیاست'' (مضامین ''امپریلزم کیا ہے؟''، ''امپریلزم کا عہد''، ''کلچرل امپریلزم'') فکشن ہاؤس،
لاہور ۲۰۰۵ء ص ۷۲ تا ۱۰۶، ۷۹، ۱۲۳ تا ۱۲۷، ۱۳۲ تا ۱۳۷
مبارک علی، ڈاکٹر، ''جاگیرداری''، فکشن ہاؤس، لاہور ۱۹۹۶ء، ص ۱۲۹
صدیق جاوید، ڈاکٹر، ''اقبال نئی تفہیم'' سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۳۴۴
کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، ''اقبال اور عصری مسائل'' سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۳۲۸
محمد آصف، ڈاکٹر، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکر اقبال کے تناظر میں''، بہاؤالدین زکریا
یونیورسٹی، ملتان، ۲۰۰۹ء، (دیکھیے: باب، ملوکیت و جمہوریت، اور دیگر متعلقہ حصے)
Huntington "Clash of Civilzations " Touch Stone, Stone New York ,1997,PP.83
Eldridge C.C.,"Victorian Imperialsism" Hodden Stoughton Tavon, 1978, P.161;Uday sing Mehta " Libralism and Empire" University of chicago Press, 1999,P.111

۲- یہ حوالہ، کے کے عزیز، سے لیا گیا ہے۔ دیکھیے:
Aziz, KK.,"The Bitish in India (A Study in Imperialsim)",National Commission on historical anc Cultural research Islamabad,1976,P.5

۳- کپلنگ کی نظم ''white Man's Burden'' ''سفید آدمی کا بوجھ) کے لیے ملاحظہ کیجیے:
kipling Rudayard ,"The works of Rudyard Kipling" Edited and Published by wordsworth Poetry Library Hertfordshire, 1994, P. 323, 324; Hobson, J.A.,"Imperialism:A Study", George Allen &Unwin Ltd,London,1902,PP.301

4. Hobson, J.A.,"Imperialism:A Study",PP.22
5. Tariq Ali, "The Clash of Fundamentalisms ", Verso, London,2003,PP.305
6. Cheryl Benard,"Civil Democratic Islam" Rand Corporation Los Angeles (CA) 2003,PP.47,iii,ix

۷۔ فینن، فرانز: ''افتادگانِ خاک''، ترجمہ، سجاد باقر رضوی، محمد پرویز، نگارشات، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۳۲

۸۔ اقبال۔ ''شذراتِ فکرِ اقبال''، ترجمہ، افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، مجلس ترقی ادب لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۱۱۶

۹۔ اقبال۔ ''حرفِ اقبال'' مرتبہ لطیف احمد شروانی، ایم ثناء اللہ خان، انشاء پریس، لاہور، ۱۹۵۵ء، ص ۲۲۴،۲۲۳

۱۰۔ اقبال۔ ''ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو''، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۷۰۹/ ۱۷

۱۱۔ پیش لفظ از سارتر، مشمولہ ''افتادگانِ خاک'' از فینن فرانز، ترجمہ، سجاد باقر رضوی، محمد پرویز، ص ۱۷،۱۵

۱۲۔ اقبال۔ ''پس چہ باید کرد اے اقوامِ مشرق'' /کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۸۱۱/ ۱۵

۱۳۔ اقبال۔ ''ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اردو، ص ۷۰۴/ ۱۱

۱۴۔ اسٹوارٹ ہال، مضمون ''مغرب اور بقیہ دنیا''، مشمولہ ''جدید تاریخ'' مترجم و مرتب، مبارک علی، ڈاکٹر، فکشن ہاؤس، لاہور ۲۰۰۵ء، ۲۷۴،۲۷۳

۱۵۔ اقبال۔ ''پس چہ باید کرد اے اقوامِ مشرق'' /کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۳۳ تا ۸۳۹/ ۸۴۷ تا ۸۲۳

۱۶۔ اقبال۔ ''زبورِ عجم/کلیاتِ فارسی''، ص ۴۷۵/ ۸۳

17 See for Detail ; Said, Edward, W.,"Orientalism", Penguin Books, India, 2001, PP.7,8,25,26,300,301,302

۱۸۔ اقبال۔ ''اقبال نامہ''، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت (، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۵۵۷،۲۹۹

۱۹۔ اقبال۔ ''مکتوباتِ اقبال'' بنام نذیر نیازی، مرتبہ، نذیر نیازی، سید، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۵۷ء، ص ۹۷،۹۶

۲۰۔ اقبال۔ ''اقبال نامہ''، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، (طبع نو تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت) ص ۵۵۹

۲۱۔ اقبال۔ جاوید نامہ/ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۶۶۴/ ۷۶

۲۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: اقبال۔ ''تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ'' (خطبہ ششم)، ترجمہ: سید نذیر نیازی، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۲۳۶،۲۳۵

Iqbal, Letters and writings of Iqbal, Ed., Dar, B.A, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1981, P.60

۲۳۔ ایمی سیزر فرانسیسی کالونی مارٹینیک (Martinique) جزائر غرب الہند (West Indies) کا رہنے والا تھا۔ فینن کا دوست اور ہم وطن تھا۔ ۱۹۵۰ء میں نوآبادیاتی نظام پر اس کا مقالہ پیرس (فرانس) سے شائع ہوا جس کا ۱۹۷۲ء میں فرانسیسی زبان سے انگریزی میں ترجمہ ہوا ملاحظہ کیجیے:

Cesaire, Aime, "Discourse on colonialism", Monthly Review Press, New York, 1972, PP.33

ماخذ: ''جرنل آف ریسرچ (اردو)، شمارہ ۳۲، دسمبر ۲۰۱۷ء

راشد کی سامراج دشمنی

پروفیسر فتح محمد ملک

رواں صدی کی تیسری دہائی میں ہمارے ادبی افق پر شاعروں کی جو نئی نسل نمودار ہوئی تھی اُس میں ن م راشد کی شاعری سب سے زیادہ زوردار رزمیہ آہنگ رکھتی ہے۔ وہ اقبال کے بعد ممتاز و منفرد مقام حاصل کرنے والے شاعروں میں سب سے بڑے سامراج دشمن دانشور ہیں۔ فکروفن کی درجی نشوونما کے پہلے دور میں اگر اُن کے ہاں سامراج دشمن کے بلند آہنگ ہے تو آخری دور میں زیرلب، مگر ازاول تا آخر اُن کی شاعری سامراجی اونوآبادیاتی یلغار کے خلاف شمشیر برہنہ ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اردو تنقید نے اکثر و بیشتر، راشد کی شاعری میں جنس اور جسمانیت کی تحسین وتردید ہی سے سروکار رکھا ہے۔ اس ضمن میں فرائیڈین سکول تو خیر اپنی اُفتادطبع سے مجبور تھا مگر ادب کو انقلاب کا نقیب گردانںے کے خوگر مارکسی نقاد بھی راشد کی شاعری پر فحش نگاری اور فراریت پسندی کی تہمتیں دھرنے میں پیش پیش رہے ہیں۔ اس کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ راشد ہر نوع کے سامراج کے جانی دشمن ہیں۔ وہ مغربی شامراج کے ساتھ ساتھ سوویٹ سامراج اور اُبھرتے ہوئے برہمن سامراج سے بھی شدید نفرت کرتے ہیں۔ راولپنڈی سازش کیس میں ملوث ہوکر قید بند کی صعوبتیں برداشت کرنے والے ''انقلابیوں'' کے ساتھ تمام تر ہمدردی کے باوجود وہ بڑی دل سوزی کے ساتھ اپنے ''اشتراکی'' دوست کو سوویٹ استمار کی غارت گری سے یوں خبردار کرتے ہیں:

......مگر تو نے دیکھا بھی تھا
دیوتا تار کا حجرۂ تار
جس کی طرف تو اُسے کر رہا تھا اشارے
جہاں بام و دیوار میں کوئی روزن نہیں ہے
جہاں چارسو بادو طوفاں کے مارے ہوئے راہگیروں
کے بانتہا استخواں ایسے بکھرے پڑے ہیں
ابد تک نہ آنکھوں میں آنسو، نہ لب پہ فغاں!

(انقلابی)

یہ بات معنی خیز ہے کہ راشد کے ہاں اشتراکی روس کا تصور ہمیشہ ایک ایسے تاریک زنداں کی صورت میں اُبھرتا ہے جس میں وسطِ ایشیا کے مسلمان محبوس ہیں۔ راشد صاحب کو ایران میں اپنے قیام کے دوران ایشیا میں مغربی سامراج کے ساتھ ساتھ روسی سامراج کے پھیلتے ہوئے اثرات کا جیتا جاگتا مشاہدہ کرنے اور مغرب اور روس ہر دو کے باہم متصادم سامراجی عزائم کا سچا ادراک حاصل کرنے کا موقع ملا تھا۔

۱۹۴۳ء سے لے کر ۱۹۴۷ء تک برٹش انڈین آرمی کے انٹر سروسز پبلک ریلیشنز آفیسر کی حیثیت میں کام کرتے رہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ایران کی سیاسی، معاشی اور معاشرتی زندگی میں برطانوی اور روسی سامراجی قوتوں کی باہمی آویزش زوروں پر تھی۔ پروفیسر برائن سپونر نے سیمیں دانشور کے ایک ناول پر اظہار خیال کرتے ہوئے اُس زمانے کے ایران کا ذکر درج ذیل الفاظ میں کیا ہے:

"From 1941 to 1945 Iran was reduced to the most abject sate of dependence of its moderan history, while still nominally retaining its own indepenedent government under the young shah. The occuping powers subordinated everything to the economic and political objective of supplying the eastern front and wining the war, with diastrous results for Iran's small economoy. The wrost of the result was widespreas damine especially in 1942-1943, triggerd bya poor harvest the previous year. Corruption Incompetence and arrogance characterized almost anyone in authority, in national and local government, the army and the polic. The influence of the occupying powers had a Christian-religous extension in the souhth, and a communites- ideological extension in the nort, both of which wer social disruptive.(۱)"

یہ تھی وہ سنگین صورت حال جس میں ن م راشد برطانوی قابض فوج کے ایک محکوم افسر کے طور پر مقبوضہ ایران میں وارد ہوئے تھے۔ چنانچہ اُن کے سلسلہ منظومات بعنوان ''ایران میں اجنبی'' کا آغاز برطانوی سامراج کے ایک کارندے کی حیثیت میں ایران میں اپنی موجودگی پر معذرت سے ہوتا ہے:

''ہم اس کے مجرم نہیں ہیں، جانِ عجم نہیں ہیں

وہ پہلا انگریز

جس نے ہندوستان کے ساحل پہ
لا کے رکھی تھی جنسِ سوداگری
یہ اس کا گناہ ہے
جو ترے وطن کی
زمینِ گل پوش کو
ہم اپنے سیاہ قدموں سے روندتے ہیں!

اپنی بندگی و بے چارگی کے اس اعتراف کے پیرائے میں راشد اپنی مخاطب کو دردِ مشترک سے پیدا ہونے والی اِس کربناک صورتِ حال سے آگاہ کرتے ہیں اور ہر دو قوموں پر مسلط سامراجی قوتوں سے نجات ایک سامراج دشمن ایشیائی اتحاد میں دیکھتے ہیں۔ چنانچہ نظم سامراج کی ''آہنی کمندِ عظیم'' کو عنکبوت کے جال کی مانند توڑ کے رکھ دینے کی تمنا پر آ تمام ہوتی ہے:

بس ایک زنجیر،
ایک ہی آہنی کمندِ عظیم
پھیلی ہوئی ہے،
مشرق کے اک کنارے سے دوسرے تک،
مرے وطن سے ترے وطن تک،
بس ایک ہی عنکبوت کا جال ہے کہ جس میں
ہم ایشیائی اسیر ہو کر تڑپ رہے ہیں!

تڑپ رہے ہیں
بس ایک ہی دردِ لا دوا میں،
اور اپنے آلامِ جاں گزا کے
اس اشتراکِ گراں بہا نے بھی
ہم کو اک دوسرے سے اب تک
قریب ہونے نہیں دیا ہے!''
(من و سلویٰ)

یوں محسوس ہوتا ہے جیسے ایران میں اپنے قیام کے دوران راشد اپنی ذاتی اور اپنی قومی، ملی زندگی پر سامراج کی غلامی کے اثرات پر ہر آن بڑی دل سوزی کے ساتھ تخلیقی غور و فکر میں مصروف رہے ہوں۔ وہ اپنے فرائض منصبی کی ادائیگی میں مصروف ہوں یا سیر و تماشا میں مشغول، محکوم ایشیا کے مصائب ان کے دل و دماغ کو ہر آن اپنی گرفت میں رکھتے ہیں۔ اس کی ایک مثال ان کی نظم ''تماشا گہ لالہ زار'' ہے۔ بظاہر وہ تہران کے لالہ زار سینما میں تھیٹر دیکھ رہے ہیں مگر اُن کا دل کچھ اور طرح کے سوالات میں منہمک ہے:

تماشا گہِ لالہ زار

''تیاتر'' پہ میری نگاہیں جمی تھیں

مرے کان ''موزیک'' کے زیر و بم پر لگے تھے

مگر میرا دل، پھر بھی کرتا رہا تھا

عرب اور عجم کے غموں کا شمار

تماشا گہِ لالہ زار!

نظم ایران کے ماضی کی شان و شوکت کے لُٹ کر رہ جانے اور اپنی قدیم تہذیب کے زوال کی نوحہ خوانی پر غور و فکر کرتے ہوئے نئے آدمی کے خواب پر ختم ہوتی ہے:

تماشا گہِ لالہ زار،

عروسِ جواں سالِ فردا، حجابوں میں مستور

گرسنہ نگہ، زود کاروں سے رنجور

مگر اب ہمارے نئے خواب کابوسِ ماضی نہیں ہیں،

ہمارے نئے خواب ہیں، آدمِ نو کے خواب

جہانِ تگ و دو کے خواب!

جہانِ تگ و دو، مدائن نہیں،

کاخِ فغفور و کسریٰ نہیں

یہ اُس آدمِ نو کا ماویٰ نہیں

نئی بستیاں اور نئے شہر

تماشا گہِ لالہ زار!

(تماشا گہِ لالہ زار!)

راشد کی متعدد نظموں کی طرح یہ نظم بھی اقبال کی شاعری کی آواز سنائی دیتی ہے۔ نظم کا آخری بند پڑھتے وقت اقبال کا درج ذیل شعر دل و دماغ میں گونجنے لگتا ہے:

کریں گے اہلِ نظر تازہ بستیاں آباد
مری نگاہ نہیں سوئے کوفہ وبغداد

جہاں تک سامراجی حکمتِ عملی کے عیاں اور پنہاں ہتھکنڈوں کو بے نقاب کرنے کا تعلق ہے، اسی سلسلہ منظومات کی نظم ''تیل کے سوداگر'' ہماری جدید اور ترقی پسند شاعری میں اپنی مثال آپ ہیں۔ اِس طویل نظم کا پہلا مصرع: ''بخارا سمرقند اک خالِ ہندو کے بدلے'' ہی حافظ سے لے کر اقبال تک ہماری تہذیبی اور شعری روایت کو ہمارے دل و دماغ میں زندہ کر دیتا ہے۔ اقبال نے بھی کچھ ایسی ہی حسرت کے ساتھ حافظ کے زبان زدِ عام شعر کے تناظر میں کہا تھا:

بدستِ مانہ قندو نے بخارائی ست
دعا بگو ز فقیراں بہ تُرکِ شیرازی

اقبالؔ کی طرح راشدؔ کے ہاں بھی بخارا اور سمرقند فقط دو شہروں کے نام نہیں بلکہ ایک خاص قومی و ملی طرزِ احساس کے استعارے ہیں۔ راشد صاحب نے یہ نظم آج سے ساٹھ برس پیشتر جنگِ عظیم دوئم کے زمانے میں کہی تھی۔ جیسا کہ اوپر ذکر آ چکا ہے اس زمانے کا ایران مغربی اور روسی فوجوں کے قبضہ میں تھا۔ اس نظم کا پس منظر سامراجی تسلط کے ستم سہتی ہوئی ایرانی زندگی ہے۔ نظم کا فوری محرک ایران پر اشتراکی روس کے ساتھ تیل کی تلاش کے ایک معاہدے پر رضامند ہو جانے کے لئے سامراجی دباؤ ہے۔ راشد اہلِ ایران کو سامراجی حکمت عملی کے بھیانک نتائج کی جانب متوجہ کرتے وقت سنٹرل ایشیا پر اشتراک کی تسلط کے احوال و مقامات کی جانب انتہائی خیال انگیز طنزیہ اشارے کرتے ہیں۔ نظم بخارا اور سمرقند کی یاد سے شروع ہوتی ہے:

بخارا سمرقند اک خالِ ہندو کے بدلے!
بجا ہے، بخارا سمرقند کہاں ہیں؟
بخارا سمرقند نیندوں میں مدہوش،
اک نیلگوں خامشی کے حجابوں میں مستور
اور رہرووں کے لیے ان کے در بند،
سوئی ہوئی مہ جبینوں کی پلکو کے مانند
روس ''ہمہ اوست'' کے تازیانوں سے معذور

دومہ جبینیں!

حافظ کے زبان زدِ عام شعر کے حوالے سے سمر قند و بخارا کو مسلمانوں کی تہذیبی بالادستی کی دو علامتوں کے طور پر استعمال کر کے شاعر نے مسلمانوں کی موجودہ تہذیبی غلامی کی جو تصویر پیش کی ہے، وہ تہذیبی زوال اور سیاسی استبداد کے المیہ کو اپنی تمام تر سفاکی کے ساتھ اُجاگر کرتی ہے۔ نظم کے دوسرے بند میں سمر قند و بخارا زوال اور استبداد کے تاریخی پس منظر میں عصری زندگی کے لئے درسِ عبرت بن جاتے ہیں:

بخارا سمر قند کو بھول جاؤ
اب اپنے درخشندہ شہروں کی
تہران و مشہد کے سقف و در و بام کی فکر کرو،
تم اپنے نئے دورِ ہوش و عمل دل آویز چشموں کو
اپنی نئی آرزوؤں کے ان خوبصورت کنایوں کو
محفوظ کر لو!
ان اونچے درخشندہ شہروں کی
کوتہ فصیلوں کو مضبوط کر لو
ہر اک برج و بارو پہ اپنے نگہباں چڑھا دو،
گھروں میں ہوا کے سوا
سب صداؤں کی شمعیں بجھا دو!
کہ باہر فصیلوں کے نیچے
کئی دن سے رہزن ہیں خیمہ فگن،
تیل کے بوڑھے سوداگروں کے لبادے پہن کر،
وہ کل رات یا آج کی رات کی تیرگی میں،
چلے آئیں گے بن کے مہماں
تمہارے گھروں میں
وہ دعوت کی شب جام و مینا لنڈھائیں گے
ناچیں گے، گائیں گے،
بے ساختہ قہقہوں، ہمہموں سے

وہ گرمائیں گے خونِ محفل

مگر یو پھٹے گی

تو پلکوں سے کھودو گے خود اپنے مردوں کی قبریں

بساطِ ضیافت کی خاکسترِ سوختہ کے کنارے

بہاؤ گے آنسو!

تیل کے سوداگروں کے بھیس میں دوستی کے لبادے پہن کر آنے والے مہمانوں کی سامراجی حکمت عملی اور طرزِ عمل کو شاعر نے گہری سیاسی بصیرت کے ساتھ نمایاں کیا ہے۔ یہ مہمان اپنے میزبان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی سے اصل روحِ حیات کو کس طرح فنا کرتے ہیں؟

آزادی اور خودمختاری سلب کر کے اور ان کا قومی شیرازہ بکھیر کر کس طرح چپکے ہی چپکے ان کو چلتی پھرتی زندہ لاشوں میں بدل دیتے ہیں؟ رات کی ناچتی گاتی، پیتی پلاتی ضیافت کی بساط جب صبحدم الٹی جائے گی تب کھلے گا کہ وہ تو مر چکے ہیں۔ برطانوی سامراجی کے چنگل میں تڑپتا ہوا شاعر اپنے ایرانی بھائیوں کو اپنے تجربات سے پھوٹی ہوئی روشنی میں روسی سامراج کی خونخوار تمناؤں کو سمجھنے اور ان کی دستبرد سے بچ نکلنے کی راہ سجھاتا ہے:

بہائے ہیں، ہم نے بھی آنسو،

ہماری نگاہوں نے دیکھے ہیں

سیال سایوں کے مانند گھلتے ہوئے شہر

گرتے ہوئے بام ودر

اور مینار و گنبد

ہمارے برہنہ کاہیدہ جسموں نے

وہ قید و بند اور وہ تازیانے سہے ہیں

کہ ان سے ہمارا ستمگر

خود اپنے الاؤ میں جلنے لگا ہے

راشد کے نزدیک اس مردہ، غلام زندگی سے نجات کا راستہ موجود ہے۔ زندگی کو کا جاتا ہوا یہ راستہ ایشیائی اتحادِ عمل کا راستہ ہے۔ اپنے تہذیبی اشتراک کی بنیاد پر اپنے مشترکہ ستم گروں کے خلاف مزاحمت کا راستہ۔ چنانچہ شاعر اپنے ایرانی بھائیوں کو اتحادِ فکر و عمل کے لئے پکارتا ہے:

مرے ہاتھ میں ہاتھ دے دو!

مرے ہاتھ میں ہاتھ دے دو!
کہ دیکھی ہیں میں نے
ہمالہ والوند کی چوٹیوں پر، انا کی شعاعیں،
انھی سے وہ خورشید پھوٹے گا آخر
بخارا سمرقند بھی سالہا سال سے
جس کی حسرت کے دریوزہ گر ہیں۔

یہاں یہ کہے بغیر چارہ نہیں کہ ہمالہ والوند کی چوٹیوں پر انا کی جن شعاعوں کی جانب راشد ہمیں متوجہ کر رہے ہیں وہ اقبال کی انقلابی فکر سے پھوٹی ہیں:

ربطِ و ضبطِ ملتِ بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر

واقعتاً مشرق کی نجات مسلمان ممالک کے ربطِ باہم میں پوشیدہ ہے۔ اس حقیقت کو سامراجی قوتوں نے بھی خوب سمجھا ہے۔ چنانچہ یہ سامراجی قوتیں مسلمانوں کے ربطِ باہم کو توڑنے اور یوں پورے مشرق کو اپنے ریموٹ کنٹرول میں رکھنے کی حکمتِ عملی پر عمل پیرا ہیں۔ ن م راشد نے اقبال کی نقالی کی بجائے اپنے عصری تناظر میں فکرِ اقبال سے تخلیقی اکتساب کا شیوہ اپنایا ہے۔

تاریخ نے دیکھا کہ راشد کا دکھایا ہوا راستہ بالآخر کامیابی کی کلید ثابت ہوا۔ سوویت روس کے اشترا کی سامراج کے خلاف عوامی جدوجہد کا راستہ ہی بخارا و سمرقند یعنی سنٹرل ایشیا کی آزادی کا صراط مستقیم ثابت ہوا۔ آج پورا ایشیا مغربی سامراج کے براہِ راست تسلط سے آزاد ہے مگر آج ایک بار پھر امریکی، یورپی اور روسی استعمار ایک جان اور سہ قالب بن کر ایشیا کو پھر سے اسے اپنے نو آبادیاتی جال میں پھنسانے میں کوشاں ہیں۔ اقبال کے بعد راشد ہمارے وہ تنہا شاعر ہیں جنھوں نے برطانوی سامراج کی پسپائی کے آغاز ہی میں یہ راز پالیا تھا کہ پسپا ہوتے ہوئے برطانوی سامراج نے برٹش انڈیا میں اپنے جانشیں سامراج کی ساخت پرداخت شروع کر دی ہے۔ اس حقیقت کا پہلا بھرپور عکس راشد کی نظم ''سومنات'' میں جلوہ گر ہے۔

اگر ''سومنات'' کی سی عہد آفریں تخلیق آج تک ہم نقادوں کی توجہ سے محروم چلی آرہی ہے تو اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں۔ اس لئے کہ راشد نے برطانوی ہند میں آزادی کی تحریک کو اپنے فکر و فن کے آئینے میں منعکس کرتے وقت اپنے زمانے کے سکہ بند اشترا کی اور سرمایہ دارانہ تصورات فن کو کاملاً رد کر دیا ہے۔ ہر چند وہ برصغیر میں بسنے والی تمام قوموں کی آزادی کے تمنائی ہیں مگر ان کی تخلیقی شخصیت کا بنیادی پیچ و تاب ان کی اپنی مسلمان قوم اور

اس کی ہم نصیب اچھوت قوم کے مصائب سے پھوٹ رہا ہے۔ راشد کی فکر حیرت انگیز پیش بینی کے ساتھ اپنے عہد کے مقبولِ عام انقلابی سیاسی نعروں میں اُلجھ کر رہ جانے کی بجائے اس حقیقت کی تہ تک پہنچ گئی ہے کہ پسپا ہوتا ہوا فرنگی سامراج ہندوستان میں ایک نئے برہمنی سامراج کو اپنا جانشین بنانے میں سرگرم عمل ہے۔ چنانچہ ''بردہ فروشِ افرنگ'' برہمنیت کے دیو استبداد کو آزادی کی نیلم پری بنا کر پیش کرنے میں کوشاں ہیں۔ ''عجوزۂ سومنات'' اس نئے سامراج کا بڑا بلیغ استعارہ ہے۔ نظم صدیوں پر پھیلی ہوئی ہندو مسلم کش مکش کو ڈرامائی انداز میں فوکس میں لاتی ہے۔ فرنگی اس کشمکش کو ایک نیا عصری روپ دینے میں مصروف ہے۔

میں جب بھی بھارت اور امریکہ کو فوجی یگانگت اور سیاسی یکجہتی کے باب میں کوئی نئی خبر پڑھتا ہوں تو مجھے بے ساختہ ن م راشد مرحوم کی پرانی نظم ''سومنات'' یاد آ جاتی ہے۔ ساٹھ برس پرانی یہ نظم اس زمانے کی یادگار ہے جب برصغیر میں انگریزوں کے خلاف آزادی کی تحریکیں زوروں پر تھیں۔ اس نظم میں پیش کیے گئے صداقت پسندانہ تجزیے کی رُو سے فرنگی سامراج جاتے جاتے متحدہ ہندوستانی قومیت کے نام پر ایک ایسے نئے سامراج کی داغ بیل ڈالنے میں کوشاں ہے جو برصغیر کی تمام قوموں کو اپنے جال میں اسیر کر کے برطانوی سامراج کی جانشینی کا حق ادا کر سکے۔ ایسے میں راشد کی امیدیں مسلمان قوم سے وابستہ ہیں اور وہ سوچ رہے ہیں کہ مسلمان اپنی جداگانہ قومی ہستی کے اثبات سے اس نئی سامراجی سازش کا پردہ چاک کر ڈالیں گے۔ ہندی مسلمان راشد کی توقعات پر پورا اُترے اور قیامِ پاکستان سے انھوں نے برصغیر کی دیگر اقوام کے سامنے آزادی و خودمختاری کی راہیں روشن کر دیں۔

راشد نے نظم ''سومنات'' ہندوستان میں برپا سیاسی ہنگاموں سے دُور بیٹھ کر لکھی ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب وہ برٹش انڈین آرمی کے شعبہ تعلقات عامہ میں کیپٹن راشد کی حیثیت میں تہران، بصرہ، بغداد، قاہرہ اور کولمبو میں فرائضِ منصبی ادا کرنے کے ساتھ ساتھ عرب اور عجم کے غموں کا شمار کرنے میں مصروف تھے۔ ۱۹۴۳ء سے لے کر ۱۹۴۷ء تک کے اس وقفہ زماں میں اگر ایک طرف راشد نے ہندوستان میں آزادی کی تحریک کا بے لاگ اور سفاک تجزیہ کیا ہے تو دوسری طرف وہ فرنگی استعمار کے عزائم کو بھی بے نقاب دیکھ پائے ہیں۔ دورانِ جنگ کی مسافرت اور کرائے کے سپاہی کی ذلت بھری زندگی کے تجربات نے اُن کے سیاسی شعور کو ایک نئی انقلابی دھار بخشی اور وہ مسلمانوں کی قومی جدوجہد کو مشرق کی نجات کا مرحلۂ اوّل سمجھنے لگے۔ جذباتی سیاسی نعروں میں اُلجھ کر رہ جانے کی بجائے راشد کی فکر اس حقیقت کی تہ تک پہنچ گئی ہے کہ پسپا ہوتا ہوا فرنگی سامراج ہندوستان میں ایک نئے برہمنی سامراج کو اپنا جانشین بنانے میں سرگرمِ کار ہے۔

نئے سرے سے غضب کی سج کر
عجوزۂ سومنات نکلی

مگر ستم پیشہ غزنوی
اپنے حجلۂ خاک میں ہے جنداں!
اور اب فرنگی یہ کہہ رہا ہے:
کہ "آؤ اس ہڈیوں کے ڈھانچے کو
جس کے مالک تمھی ہو
ہم مل کے نورِ کمخواب سے سجائیں۔"

فرنگی یہ جاننے کے باوجود کہ ایسا کوئی جادو کہیں بھی دستیاب نہیں جو اس بڑھیا کے عیوب کو محاسن بنا کر پیش کر سکے، تماشائیوں کی آنکھوں کو خیرہ کرنے میں مصروف ہے۔ کاروانِ آزادی ایک جلوس کی صورت میں رواں دواں ہے اور:

عجوزۂ سومنات کے اس جلوس میں ہیں
عقیم صدیوں کا علم لادے ہوئے برہمن
جو کہ نئے سامراج کے خواب دیکھتے ہیں
اور اپنی توندوں کے بل پہ چلتے ہوئے مہاجن
حصولِ دولت کی آرزو میں بہ جبر عریاں
جو سامری کے فسوں کی قاتل حشیش پی کر
ہیں رہگذاروں میں آج پاکوب و مست و غلطاں
دف و دہل کی صدائے دلدوز پر خروشاں!
کسی جزیرے کی کور وادی کے
وحشیوں سے بھی بڑھ کے وحشی
کہ اُن کے ہونٹوں سے خوں کی رالیں ٹپک رہی ہیں
اور اُن کے سینوں پہ کاسۂ سر لٹک رہے ہیں
جو بن کے تاریخ کی زبانیں
سنا رہے ہیں فسانۂ صد ہزار انساں!
اور اُن کے پیچھے لڑھکتے لنگڑاتے آ رہے ہیں
کچھ اشتراکی،

کچھ اُن کے احساس شناس مُلّا
بجھا چکے ہیں جو اپنے سینے کی شمعِ ایقاں!

یہ جلوس گویا برصغیر میں بسنے والی تمام قوموں کی آزادی کی بجائے ایک تازہ تر غلامی کی جانب پیش رفت سے عبارت ہے۔ ہر چند برہمنیت کی استحصالی روح نے فرنگی سامراج کے جدید قالب میں ڈھل کر خود کو پرفریب اور خوش آہنگ نعروں میں چھپا رکھا ہے تاہم مسلمان، اچھوت اور دہقان سومنات کی بڑھیا کے اس جلوس میں شامل ہونے سے انکاری ہیں اور اس نام نہاد کاروانِ آزادی کو اندیشہ ہائے دور دراز کے ساتھ دیکھ رہے ہیں:

مگر سرِ راہ تک رہے ہیں
کبھی تو دہشت زدہ نگاہوں سے
اور کبھی یاس جاں گزا سے
غریب وافسردہ دل مسلماں
جو سوچتے ہیں
کہ ''اے خدا
آج اپنے آبا کی سرزمین میں
ہم اجنبی ہیں،
ہدف ہیں نفرت کے ناوکِ تیز و جاں ستاں کے!''

مسلمانوں کو مٹانے یا ہندوستان سے باہر دھکیل دینے کی علمبردار شُدھی اور سنگھٹن کی تحریکوں سے لے کر پنڈت نہرو اور مہاتما گاندھی کے مسلمانوں کو مسلمانانِ ہندومزاج بنا دینے کے منصوبوں تک کتنے ہی بھیانک حقائق درج بالا مصرعوں سے جھانک رہے ہیں؟ اپنے ہی وطن میں اجنبی ہو کر رہ جانے کا احساس اگر مسلمانوں کو دہشت زدہ کیے دے رہا ہے تو اچھوتوں کو ہزارہا برس پہلے ہوئے ماضی کے مصائب یاد دلا رہا ہے:

منو کے آئیں کا ظلم سہتے ہوئے ہریجن
کہ جن کا سایہ بھی برہمن کے لیے
ہے دُزدِ شبِ زمستاں
وہ سوچتے ہیں!
''کہیں یہ ممکن ہے
بیچ ڈالے گا

ہم کو بردہ فروشِ افرنگ
اب اُسی برہمن کے ہاتھوں
کہ جس کے صدیوں پرانے سیسے سے
آج بھی کور و کر ہیں سب ہم
جواب بھی چاہے
تو روک لے ہم سے نورِ عرفاں!''

اچھوت (ہریجن، دولت) اس دہشت سے کانپ رہا ہے کہ آدم فروشی کے کاروبار میں مصروف فرنگی ہم کو پھر سے اُسی برہمن کے ہاتھ بیچ ڈالنے کا بھیانک کھیل کھیلنے میں مصروف ہے جس نے ہمارے کانوں میں پگھلا ہوا سیسہ اُنڈیل کر ہمیں صدیوں سے اندھا اور بہرا کر رکھا ہے اور ہم پر علم و عرفان کے دروازے بند کر رکھے ہیں۔ اس جلوس کے مسلمان اور اچھوت تماشائیوں کے ساتھ مظلوم کسان بھی کھڑے اس تماشے کو بچوں کی سی حیرت کے ساتھ دیکھ رہے ہیں:

ستم رسیدہ نحیف دہقاں
بھی اس تماشے کو تک رہا ہے
اُسے خبر بھی نہیں کہ آقا بدل رہے ہیں
وہ اس تماشے کو
طفلِ کمسن کی حیرتِ تابناک سے محض دیکھتا ہے!
جلوسِ وحشی کی آز سے
سب کو اپنی جانب بلا رہا ہے
کہ ربِ سومنات کی بارگاہ میں آ کے سر جھکاؤ!
مگر وحسِ ازل
جو حیواں کو بھی میسر ہے
سب تماشائیوں سے کہتی ہے
''اس سے آگے اجل ہے
بس مرگِ لم یزل ہے!''
اسی لئے وہ کنارِ جادہ پر ایستادہ ہیں، دیکھتے ہیں!

نظم اس امید پر ختم ہوتی ہے کہ تماشا ہمیشہ یونہی خاموش تماشائی ہی نہ بنے رہیں گے بلکہ اس نئی سامراجی سازش کا پردہ چاک کردیں گے:

نہیں، وہ ساعت قریب ہے
جب وہ ربِ سومنات کے اس طلسمِ نازک کو
غزنوی بن کے نوچ ڈالیں گے
چاک کردیں گے
وہم و بیداد و زر پرستی کی سازشِ تازہ تر کا داماں!

(سومنات)

راشد کے اس صداقت پسندانہ تجزیے کی رُو سے فرنگی سامراج جاتے جاتے متحدہ ہندوستانی قومیت کے نام پر ایک ایسے نئے سامراج کی داغ بیل ڈالنے میں کوشاں تھا جو برصغیر کی تمام قوموں کو اپنی زنجیر میں اسیر کر سکے۔ ایسے میں راشد کی امیدیں مسلمان قوم سے وابستہ تھیں اور وہ سوچ رہے تھے کہ مسلمان اپنی جداگانہ قومی ہستی کے اثبات سے اس نئی سامراجی سازش کا پردہ چاک کر ڈالیں گے۔ ہندی مسلمان راشد کی توقعات پر پورا اُترنے اور قیامِ پاکستان سے انھوں نے برصغیر کی دیگر اقوام کے سامنے آزادی وخودمختاری کی راہیں روشن کردیں۔

ایک ایسے زمانے میں جب جدیدیت کے دبستانِ ادب میں فن برائے فن کے نام پر ادب وفن کو مقصدیت کی ''آلائش'' سے پاک کر کے رکھ دینا سب سے بڑا کارنامہ فن اور ترقی پسند ادبی تحریک کے وابستگان کے نزدیک سوویت روس استعمار دشمن عوامیت کی سب سے بڑی مثال قرار پایا تھا، ن م راشد نے ہر دو دبستانوں کی ادبی سیاست سے انحراف کی راہ اپنائی۔ ہر چند دونوں ادبی دبستانوں نے راشد کی شاعری کی تحسین میں بڑی فراخدلی سے کام لیا۔ میراجی نے راشد کے دورِ اوّل کی متعدد نظموں پر تحسینی مضامین لکھے اور فیض نے راشد کے پہلے مجموعہ کلام ''ماورا'' کے دیباچے میں بڑی گرمجوشی کے ساتھ بزمِ ادب میں راشد کے طلوع کا خیر مقدم کیا مگر اس کے باوجود راشد کی انفرادیت نے ان دو میں سے کسی بھی غالب دبستانِ ادب کی چاکری گوارا نہ کی۔ تہذیب، معاشرت اور ادب وفن پر سیاست کے اثرات اُن کی شاعری کا مرکزی موضوع بنے رہے۔ اس باب میں بھی وہ اپنے ترقی پسند ساتھیوں کی طرح صرف مغربی سامراج تک محدود نہ رہے بلکہ انھوں نے اس کے ساتھ ساتھ سوویت سامراج اور برہمن سامراج کو بھی اپنی انسان دوست اور سامراج دشمن شاعری کو موضوع بنایا۔ اس اعتبار سے دیکھیں تو راشد اپنے دور کے سب سے بڑے سامراج دشمن شاعر اور دانشور قرار پائیں گے۔

(1) SAVSHUN,1900,Mage Publishers Washingtion,D.C, Page11

مآخذ: ششماہی ''بنیاد'' خصوصی شمارہ: ن م راشد، شمارہ ۱، ۲۰۱۰ء

اکبر الٰہ آبادی، نو آبادیاتی نظام اور عہد حاضر

شمس الرحمٰن فاروقی

یہ انتہائی مسرت کی بات ہے کہ قومی اردو نسل کے زیر اہتمام اکبر الٰہ آبادی پر یہ سہ روزہ قومی سیمینار الٰہ آباد ہی میں منعقد ہو رہا ہے۔۔ اہل الٰہ آباد نے اور اہل الٰہ آباد ہی کیوں، اہل اردو نے اکبر کے ساتھ انصاف نہیں کیا ہے اور آج کے زمانے میں اکبر کی جو معنویت ہے اس پر تو شاید بالکل ہی توجہ نہیں دی گئی۔ مجھے امید ہے کہ یہ سیمینار جس میں ملک کے کئی نامور نقاد شریک ہو رہے ہیں۔ اکبر الٰہ آبادی کی از سر نو تعیین قدر کے سلسلے میں مثبت قدم ثابت ہوگا۔

اکبر الٰہ آبادی کے بارے میں چند باتیں عام ہیں۔ ہم انھیں دو حصوں میں منقسم کر کے مختصراً یوں بیان کر سکتے ہیں:

۱- اکبر طنز و مزاح کے بڑے شاعر تھے۔

۲- وہ حریت پسند تھے۔

۳- انھوں نے انگریز کی مخالفت میں پرچم تو نہیں اٹھایا لیکن بہت سی انگریز مخالف باتیں ضرور لکھیں دوسرے حصے میں حسب ذیل باتیں ہیں:

۱- وہ ترقی کی مخالف تھے، یعنی انگریزی کے مخالف تھے۔

۲- انگریزی تعلیم ہی نہیں، وہ تمام جدید چیزوں، مثلاً ریل، تار، چھاپہ خانہ، ٹیلی فون، صنعت و حرفت ان سب کے مخالف تھے۔

۳- وہ جدید تہذیب کے اداروں مثلاً سیاسی پارٹی، کانفرنس، کونسل، کونسل کی ممبری، وغیرہ، ان سب کے مخالف تھے۔ حالانکہ یہ چیزیں دراصل ہمارے لئے آزادی کا پیش خیمہ تھیں۔

۴- وہ عورتوں کی تعلیم اور آزادی کے بھی مخالف تھے۔

۵- لہٰذا وہ رجعت پرست تھے، نئی دشمن تھے اور آج کی شاعری ہمارے مطلب کی نہیں ہے۔

مندرجہ بالا باتوں میں سے سب نہیں تو زیادہ تر باتیں اکبر کے موافقین بھی کہتے ہیں۔ یعنی اکبر کے موافقین کی بھی نظر میں اکبر ایک مزے دار طنزیہ مزاحیہ شاعر تھے لیکن ان کا پیغام اب ہمارے لئے نقصان دہ نہیں تو بے معنی

ضرور ہے۔ قمر رئیس صاحب نے تو حال میں بلکہ اسی سیمینار میں یہ بات بھی کہی ہے کہ جوش ملیح آبادی کا اکبر سے کوئی مقابلہ ہی نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ جوش تو اکبر سے بہت ہی زیادہ بڑے شاعر ہیں۔ دوسری بات جس پر اکبر کے چاہنے والے اور اکبر سے چڑنے والے دونوں متفق ہیں یہ ہے کہ طنزیہ شاعری کی عمر یوں بھی زیادہ نہیں ہوتی۔ جب اسباب طنز نہ رہیں تو طنز بھی اپنی قوت اور معنی کھو دیتا ہے۔ لہٰذا ان لوگوں کے خیال میں اکبر کا المیہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنی زیادہ تر تخلیقی قوت طنز و مزاح میں صرف کی۔ وہ مسائل نہ رہے جن کو انھوں نے اپنے طنز کا موضوع بنایا تھا تو وہ طنز بھی نہ رہا، صرف کتابی بات ہو کر رہ گیا۔ میرا معاملہ یہ ہے کہ میں اکبر کو اردو کے پانچ یا چھ سب سے بڑے شاعروں میں شمار کرتا ہوں۔ اور دنیا کے طنزیہ مزاحیہ ادب میں اکبر کا مقام بہت بلند سمجھتا ہوں۔ میرا خیال ہے کہ اکبر کے ساتھ انصاف نہیں کیا گیا اور ان کے کلام کو سطحی طور پر یا سرسری پڑھ کر یہ فیصلہ کرلیا گیا کہ وہ ایک قدامت پسند بوڑھے تھے۔ اگر چہ جذبہ حریت ان میں ضرور تھا اور اپنے طنز کو انھوں نے سماجی اصلاح کے مقصد کے لئے استعمال تو کیا، لیکن انھوں نے یہ نہ سوچا کہ اصلاح اور ترقی ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ ترقی کے خلاف رہیں تو اصلاح نہیں ہوسکتی اس کے برعکس میرا خیال یہ ہے کہ اکبر پہلے شخص ہیں جن کو بدلتے ہوئے زمانے اس زمانے میں اپنی تہذیب اقدار کے لئے خطرہ اور انگریزی تعلیم و ترقی کو انگریزی تعلیم و ترقی کو انگریزی سامراج کے قوت مند ہتھیار ہونے کا احساس شدت سے تھا اور انھوں نے اس کے مضمرات کو بہت پہلے دیکھ لیا تھا۔ اس معاملے میں مہاتما گاندھی اور اقبال بھی ان کے بعد ہیں۔ ہونا بھی چاہیئے، کیونکہ اکبر کی پیدائش ۱۸۴۶ کی ہے مہاتما گاندھی ۱۸۶۹ میں پیدا ہوئے اور اقبال ۱۸۷۷ میں۔ میں نے کئی سال پہلے کے ایک مضمون میں اس تہذیبی بحران کا ذکر کیا ہے جس کا احساس اکبر کو تھا اور جس کی بنا پر انھوں نے انگریزی سامراج کی علامتوں کو مطعون کیا۔ آج کی صحبت میں اس سے ذرا مختلف مضمون بیان کرنا مقصود ہے، یعنی اکبر دراصل محض ملک کی غلامی کے خلاف نہیں تھے، بلکہ وہ نو آبادیاتی نظام کے خلاف تھے اور انھوں نے سرمایہ داری اور نو آبادیاتی نظام میں مضمر کئی بنیادی خطرات کو محسوس کرلیا تھا۔ وہ صرف رسماً انگریز مخالف نہیں تھے، اور نہ ہی وہ محض قدامت پرستی کی بنا پر مغربی تہذیب کے خلاف تھے۔

آج الٰہ آباد میں جو سیمینار اکبر الٰہ آبادی اور نو آبادیاتی تجربے کے بارے میں تکمیل پذیر ہوا ہے اس میں فضیل جعفری نے اپنے پرچے میں اکبر کو محض روایتی قدامت پسند نہیں بلکہ روشن خیال قوم پرست ثابت کیا۔ ہندی کے مشہور نقاد راجندر کمار نے اپنے مضمون میں مہاتما گاندھی کی کتاب Hind Sawaraj مطبوعہ ۱۹۰۸ کا ذکر کیا جس میں گاندھی جی ریل گاڑی اور تار وغیرہ کے بارے میں بہت سی باتیں ایسی کہی ہیں جو اکبر کہتے تھے۔ راجندر کمار مہاتما گاندھی کی پہلے کی ایک مراٹھی کتاب ''دیشیر کتھا'' مطبوعہ ۱۹۰۴ کا بھی ذکر کیا جس کے مصنف گنیش سکھا

رام دیوسکر Ganesh Sakhram Devuskar نے بھی تار، ریل گاڑی، جدید ذرائع تجارت وغیرہ کو اصلاً انگریزی راج کے ہتھکنڈوں سے تعبیر کیا اور کہا کہ یہ وسائل دراصل نوآبادیاتی حاکم کی قوت کو پھیلاتے اور مضبوط کرتے ہیں۔ دیوسکر کی کتاب کا ترجمہ ہندی میں ہو چکا ہے اور میں اس کی رسم اجرا میں شریک تھا۔ افسوس کہ اردو والے ابھی بظاہر اس سے بے خبر ہیں۔

راجندر کمار کا کہنا یہ نہیں ہے کہ مہاتما گاندھی اور گنیش سکھارام دیوسکر نے اکبر کو پڑھا ہوگا۔ اور نہ ہی میں یہ کہتا ہوں۔ میں نے اپنے مضمون مطبوعہ ۲۰۰۲ء میں یہی کہا تھا کہ اکبر نوآبادیاتی اور سامراجی نظام کی تخریبی قوتوں کا احساس تھا، ورنہ وہ یوں ہی محض قدامت پرستی کی ضد میں یہ نہیں کہتے تھے:

پانی پینا پڑا ہے پائپ کا
حرف پڑھنا پڑا ہے ٹائپ کا
پیٹ چلتا ہے آنکھ آئی ہے
شاہ ایڈورڈ کی دہائی ہے

اکبر کی پہلی عظمت اس بات میں ہے کہ مہاتما گاندھی اور اقبال دونوں نے مغرب اور اس تہذیب اور تعلیم کو براہ راست اور بہت قریب سے دیکھا تھا لیکن اکبر نے ملک کے باہر جائے بغیر اس تہذیب اور تعلیم کی علامتوں اور مضمرات کو سمجھ لیا۔ اکبر کے خلاف یہ الزام صحیح ہے کہ وہ عورتوں کی تعلیم اور آزادی کے خلاف تھے۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہے کہ وہ عورتوں کی انگریزی تعلیم اور بے پردگی کے خلاف تھے، اصلاً تعلیم کے خلاف نہ تھے۔ لیکن یہ تو ان کے زمانے کے زیادہ تر ہندستانی مسلمان کا موقف تھا، اکبرا کیلے اس کے مجرم نہیں:

یاں گناہیست کہ در شہر شما نیز کنند

اقبال کا مشہور قطعہ آپ سب کے ذہن میں ہوگا:

لڑکیاں پڑھ رہی ہیں انگریزی
ڈھونڈلی قوم نے فلاح کی راہ
روش مغربی ہے مدنظر
وضعِ مشرق کو جانتے ہیں گناہ
یہ ڈراما دکھائے گا کیا سین
پردہ اٹھنے کی منتظر ہے نگاہ

لہٰذا اگرچہ تعلیم و آزادی نسواں کے بارے میں اکبر کے خیالات سے میں اتفاق نہیں کرتا، لیکن یہ خیالات

اس زمانے میں بہت متداول تھے۔ اکبر کی بڑائی ان باتوں میں ہے جو صرف انھوں نے سب سے پہلے دیکھیں اور محسوس کیں۔ اکبر نے بقول محمد حسن عسکری مشرق اور مغرب کا تصادم صرف ہندوستان نہیں بلکہ پورے ایشیا (اور آج کی زبان میں کہیں تو تیسری دنیا) کے نقطۂ نظر سے دیکھا۔ مغربی تہذیب کے لئے اکبر نے بعض الفاظ وضع کیے مثلاً برگڈ Brigade کیمپ Camp توپ انجن وغیرہ جو علامت کا حکم رکھتے ہیں اور جن کی کارفرمائی ہم آج بھی دیکھ سکتے ہیں۔ برگڈ سے ان کی مراد وہ ہندوستانی تھے جو انگریزوں کے وفادار تھے۔ اور کیمپ سے ان کی مراد مغربی معاشرت تھی۔ توپ، استعماری قوت کے اظہار اور انجن اس قوت کو پھیلانے والے ذرائع کا استعارہ ہیں۔ چونکہ یہ چیزیں اشیا بھی ہیں لہٰذا ان کا استعاراتی رنگ عموماً علامتی رنگ بن گیا ہے، یعنی اکبر نے "برگڈ"، "کیمپ"، "انجن"، وغیرہ کو علامت کے طور پر استعمال کیا ہے۔

نیر مسعود نے بھی اپنے ایک پرانے مضمون میں اکبر کے یہاں علامتی اظہار کی طرف توجہ دلائی تھی لیکن انھوں نے اکبر کے کرداروں، مثلاً بدھو، جمن، شیخ وغیرہ کو بھی علامت قرار دیا تھا۔ لیکن علامت مین شئیت ہوتی ہے اور علامتیں ہمیشہ کسی نظام فکر کے تابع ہو کر آتی ہیں۔ اس کے برخلاف کرداروں اور اداروں کے ناموں میں شئیت نہیں بلکہ تمثیلی رنگ ہوتا ہے۔ لہٰذا بدھو، بفاتی، جمن، وغیرہ علامت نہیں تمثیلیں ہیں۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ نیر مسعود نے اکبر کے یہاں علامتی رنگ کی نشاندہی کی ہے۔

مغرب یا انگریز کی مخالفت اکبر کے یہاں ایک مکمل نظام فکر کے تحت ہے۔ یہ کوئی فیشن ایبل، چلتی ہوئی بات پر مبنی رویہ نہیں ہے۔ مغربی تعلیم کے بارے مین ان کی پہلی شکایت یہ تھی کہ یہ انسان "صاحب دل" نہیں بناتی صرف نوکری کے کام کا رکھتی ہے۔ اکبر کو لارڈ میکالی (Lord Macaulay) کے اس نوٹ کی خبر نہ رہی ہوگی جو اس نے ۱۸۳۵ء میں تحریر کیا تھا کہ ہندوستانیوں کو انگریزی پڑھا کر ایسی نسل پیدا کریں گے جو رنگ میں کالی لیکن دل سے انگریز ہوگی تاکہ ہم اس سے اپنی ضرورت کے مطابق کام لے سکیں گے اور ہمارا نقصان بھی نہ ہو۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اکبر کو مغربی تعلیم کی انگریزی پالیسی کے مضمرات کا پورا احساس تھا۔ نئی تعلیم کے بارے میں اکبر کے خیالات دیکھئے:

نئی تعلیم کو کیا واسطہ ہے آدمیت سے
جناب ڈارون کو حضرت آدم سے کیا مطلب

یہاں اقبال کا شعر یاد آتا ہے:

آدمیت احترام آدمی
باخبر شو از مقام آدمی

جدید تعلیمی نصاب انسانوں کو "صاحب" یا "بابو" تو بنا دیتا ہے۔ "آدمی" نہیں بناتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تعلیمی نصاب علم کی تبلیغ سے زیادہ اس مقصد سے بنایا گیا ہے کہ لوگوں کو سرکاری نوکریاں میں کام پر لگایا جائے۔ اکبر کہتے ہیں کہ "آدمی" بنانے کے لئے روحانی اور ذہنی تصرف کے ساتھ انسان دوست Humane تعلیم بھی درکار ہے:

کورس تو لفظ ہی سکھاتے ہیں
آدمی، آدمی بناتے ہیں
جستجو ہم کو آدمی کی ہے
وہ کتابیں عبث منگاتے ہیں

کتابوں سے آدمی نہیں بنتا، کیونکہ نوآبادیاتی تعلیم مین انسانیت کی روح اور امتیاز و باطل کی صفت نہیں ہے وہ ایک طرح سے بے ذہن کی مشین Mindless Machine ہے جو ہم پر مسلط کردی گئی ہے:

آگے انجن کے دین ہے کیا چیز
بھینس کے آگے بین ہے کیا چیز

یہاں انجن استعارہ ہے نوآبادیاتی سامراجی طاقت کی بے امتیاز قوت کا اور دین استعارہ ہے مشرقی روحانیت کا۔ ان دونوں میں وہی تعلق ہے جو بھینس اور بین میں ہے۔

آدمیت کے موضوع پر اکبر کے مندرجہ ذیل دو شعر بھی یاد رکھنے کے قابل ہیں۔ وکٹوریائی تعلیم اور فلسفہ یہ سبق پڑھاتے تھے کہ مغربی تہذیب اور زندگی اور علم، سب ترقی کی راہ پر گامزن ہیں۔ فطرت Nature چونکہ اسی کو جینے کا حق دیتی ہے جو سب سے قومی ہو لہٰذا مغربی تہذیب کی ترقی ثابت کرتی ہے کہ مغرب سب سے زیادہ مرتقی اور سب سے زیادہ قومی ہے۔ اس پر اکبر کہتے ہیں:

یا الٰہی یہ کیسے بندر ہیں
ارتقا پر بھی آدمی نہ ہوئے

اکبر کا شعر ہے:

کتاب دل فقط کافی ہے اکبر درسِ حکمت کو
میں اسپنسر سے مستغنی ہوں مجھ سے مل نہیں ملتا

اس بات سے قطع نظر نہ کیجئے کہ یہ دو نام یوں ہی نہیں لائے گئے ہیں۔ اسپنسر Herbert Spencer مادیت کے فلسفے کا حامی تھا اور John Stuart Mill کی سب سے اہم کتاب On Liberty تھی۔ مادیت کے

بھروسے پر سائنس اور تجارت نے ترقی کی اور آزادی کے تصور کے بہانے سے اقوام کو غلام بنایا گیا کہ وہ ابھی اس آزادی کے لائق نہیں ہوئے ہیں جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں اور ہم جسے قائم کرنا چاہتے ہیں۔ اس طرح کے نظریوں نے White Man's Burden اور Enlightened Self- Interest جیسے فقروں کو جنم دیا۔ اہلِ یورپ اور اہلِ ایشیا دونوں سے مخاطب ہو کر اکبر کہتے ہیں:

عیسیٰ نے دل روشن کو لیا اور تم نے فقط انجن کو لیا
کہتے ہو کہ وہ تھے باپ خوش اور تم ہو خالی بھاپ سے
خوش

لفظ ''خالی'' اور ''بھاپ'' پر غور کیجئے۔ بھاپ دراصل گرم ہوا ہے اور انگریزی میں فضول باتوں کو Hot air کہتے ہیں۔ بھاپ کے معنی Vapour بھی ہیں اور کہا جاتا ہے کہ جدید ایٹمی بم جہاں گرے گا وہاں کی ہر چیز دور دور تک Vaporize ہو جائے گی، یعنی بھاپ بن جائے گی۔ ایٹم بم پہلے بھی ایسے بم ایجاد ہو گئے تھے جو کسی بڑے رقبے کو نہیں تو چھوتے ہی رقبے کو خاک سیاہ کر کے بھاپ میں تبدیل کر دیتے تھے۔ خالی بھاپ کی معنویت اب واضح ہے کہ یہ دراصل بے حقیقت اور معنویت سے خالی ہے۔ ''کتاب دل''، ''دل روشن'' کے بعد اب ''روح کی رہ مستقیم'' کے بارے میں اکبر کو سنیے:

برق و بخارات کا زور اے حکیم
کب ہے پئے روح رہِ مستقیم
تار پہ جاتے نہیں اہل نظر
ریل سے کھنچتا نہیں قلبِ سلیم

''روح کی رہِ مستقیم'' کے بعد اکبر روح اور اس کے ساتھ عقل کی بات کرتے ہیں کہ جدید تعلیم نے ان دونوں' یعنی روح اور عقل کو مغربی اصولوں کا غلام بنا دیا ہے:

عقل سپردِ ماسٹر مال سپردِ آنجناب
جان سپردِ ڈاکٹر روح سپردِ ڈارون

حقیقت یہ کہ اکبر پہلے ہندستانی تھے جنھوں نے اس بات کو محسوس کر لیا تھا کہ ہندوستان میں ''تعلیم''، ''ترقی''، ''اصلاح'' اور جدید مصنوعات اور وسائل کے قیام کے نام پر جو کچھ ہو رہا ہے وہ دراصل نو آبادیاتی سیاست اور مغربی سرمایہ دارانہ پھیلاؤ کے استحکام کے لئے ہے۔ خاص کر نئی تعلیم کے تخریبی اثرات، اور اس کے باعث مشرق و مغرب کے درمیان ذہنی کشمکش کا احساس بھی اکبر کو اقبال سے پہلے ہوا۔ جیسا کہ ٹامس برک ہارٹ

Titus Burckhardt نے کہا ہے، پہلے زمانے کی تعلیم وہ تھی جو انسان کو پہلے زمانے کی تعلیم وہ تھی جو انسان کو پہلے ''حکمت'' Wisdom سکھاتی تھی اور پھر اسے درجۂ کمال Perfection تک پہنچاتی تھی۔ اکبر کہتے ہیں کہ جدید تعلیم ہمیں صرف بازار کا مال بنا دیتی ہے اور ہمیں سرکاری گوں کا آدمی بناتی ہے۔ میکالی کا قول ذہن میں رکھیے اور یہ شعر سنیے:

تعلیم جو دی جاتی ہمیں وہ کیا ہے فقط بازاری ہے
جو عقل سکھائی جاتی ہے وہ کیا ہے فقط سرکاری ہے

یہ علم بنازاری اور یہ عقل سرکاری کیوں نہ ہو، جب اصل حال یہ ہو کہ:

اس کا بیجنا ہے اور اس کے ہیں بھپارے
یورپ نے ایشیا کو انجن پہ رکھ لیا ہے

محاورہ ہے ''تلوار پر رکھ لینا''، اکبر سارے مشرق کو مغربی انجن پر سوار دیکھتے ہیں۔ گویا یورپ نے مشرق کو اپنی صنعت و حرفت کی تلوار پر رکھ لیا ہے، یا مال کی طرح لاد لیا ہے۔ سچ ہے:

مال گاڑی پہ بھروسا ہے جنھیں اے اکبر
ان کو کیا غم ہے گناہوں کی گرانباری کا

یعنی اصل چیز تو مال اور مال برداری ہے لیکن بات تعلیم کی ہو رہی تھی۔ یہ تعلیم ہندوستانی یا ایشیائی ذہن کو کیا دیتی ہے اکبر سے سنیے:

پیری سے کمر خم ہے پہ فرماتے ہیں تن جا
قابو میں نہیں ہاتھ تو کیا ہو سکے پنجہ
وسعت ہے درِ علم میں، ہے راہِ عمل بند
ہے صاف سڑک، پاؤں پہ لیکن ہے شکنجہ

یعنی یہ تعلیم ذہن کو تیز تر کر سکتی ہے لیکن عقل نہیں دیتی کہ اس علم کو استعمال کرنے کی توفیق ہو اور نو آبادیاتی حاکم تعلیم کے ساتھ ساتھ پاؤں میں بیڑیاں بھی ڈال دیتا ہے کہ قوت عمل ساقط ہو جائے۔ اس موضوع پر اکبر نے حیرت انگیز طور پر جدید باتیں کہی ہیں۔ اوپر کے دو شعروں پر ذرا ٹھہریے اور پھر اکبر کا ایک شعر اور ایک رباعی سنیے:

دیا سلائی کی تیزی تو آ گئی ہم میں
کسر یہی ہے کہ ڈبیا انھیں کی جیب میں ہے

لفظ ''تیزی'' کو دھیان میں رکھیے۔ اب رباعی ملاحظہ ہو:

اکبر مجھے شک نہیں تری تیزی میں
اور تیرے بیان کی دل آویزی میں
شیطاں عربی سے ہند میں ہے بے خوف
لاحول کا ترجمہ کر انگریزی میں

لاحول کا ترجمہ انگریزی میں کرنے کی تلقین میں دونوں طرف طنز ہے۔ ہندوستانی پر طنز، کہ وہ قدیم علوم کی خوبیوں کو انگریز کے سامنے بیان کرنا جانتا نہیں، اپنی قوتوں کو بھول چکا ہے اور انگریز پر طنز کہ وہ اپنے علاوہ کسی کی بات سمجھنے سے قاصر ہے۔

اکبر اس نکتے سے واقف تھے جسے آج کی زبان میں Stokholm Syndrome کہا جاتا ہے۔ یعنی محبوسی اور مجبوری کی وہ صورت حال جس میں قیدی کو اپنے قید کرنے والے کو ایک سے لگاؤ پیدا ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اغوا، یا قید کیا ہوا شخص خود اپنے اغوا کار، یا قید کرنے والے کو اور خود کو ایک ہی سمجھنے لگتا ہے، یعنی اس کے ساتھ اپنے کو Identify کرنے لگتا ہے۔ یہ صورت حال آج اس طرح بھی موجود ہے کہ مگر مغربی اقوام تیسری دنیا کا استحصال کر رہی ہیں اور تیسری دنیا کے لوگ انھی پر مرے جا رہے ہیں اکبر کہتے ہیں:

مٹاتے ہیں جو وہ ہم کو تو اپنا کام کرتے ہیں
مجھے حیرت تو ان پر ہے جو اس مٹنے پہ مرتے ہیں

اور یہ دل ہلا دینے والا شعر بھی ملاحظہ ہو:

کس رہے ہیں اپنی منقاروں سے حلقہ جال کا
طائروں پر سحر ہے صیاد کے اقبال کا

یہاں پھر اقبال کا شعر یاد آتا ہے جو ''خضر راہ'' میں ہے:

خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر
پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری

پھر اکبر کے یہ دو شعر بھی یاد رکھنے کے قابل ہیں:

قتل سے پہلے ہے کلورو فارم
شکر ہے ان کی مہربانی کا

....

ہزاروں ہی طریقوں سے ہم انگریزوں کو گھیرے ہیں
طواف ان کے گھروں کا ہے انھیں سڑکوں کے پھیرے ہیں

اور اب قیدی کی مناجات سنیے:

اے خدا مجھ کو کر دے صاحب لوگ
دور ہو مجھ سے اس جہنم کا روگ
میرا قالب ہو قالبِ غربی
بھول جاؤں زبان بھی اپنی
رنگ چہرے کا میرے جائے بدل
کروں ایجاد میں بھی توپ و رفل
سو کے اٹھوں جو آج صبح کو میں
لوگ سمجھیں کہ لاٹ صاحب ہیں

محکوم کی کوشش ہمیشہ یہی ہوتی ہے کہ وہ خود کو حاکم سے ہم آہنگ کرلے، لیکن اکبر اس سے آگے جا کر مناجاتی کی زبان سے یہ بھی کہلاتے ہیں کہ میں بھی اپنے حاکم کی طرح تباہ کاری کے اسلحہ اور وسائل ایجاد کرسکوں اور فوج کے ذریعے دوسری اقوام کو اپنا غلام بنا سکوں۔ یعنی نو آبادیاتی حاکم اپنے محکوم کے جسم اور روح دونوں کو اپنے تخریبی رنگ میں رنگ لیتا ہے۔ حاکم اور محکوم کے اس اتحاد کی ایک صورت نوکر شاہی ہے کہ نوکر شاہی میں محکوم نوکر اپنے مالک کی طاقت کو مستحکم کرنے کا کام کرتا ہے اور اپنے سے کمتر لوگوں پر زور و ظلم سے کام لیتا ہے بندوستانی نوکر شاہی، خاص کر آئی سی ایس کو برطانوی حکومت کا ''فولادی ڈھانچا'' Steel Frame of the British Empire یوں ہی تو نہیں کہا جاتا تھا۔ اس فولادی ڈھانچے کی پہلی خصوصیت تھی کہ تعمیل حکم مین کوئی کمی نہ کرنا چاہے اس میں اپنی قوم کا نقصان ہی کیوں نہ ہو۔ اکبر کہتے ہیں:

باتیں ہر گز خلافِ عزت نہ کرو
دم بھر بھی شرارت و بغاوت نہ کرو
بدنام کرو نہ وضعِ انگریزی کو
پتلون پہن کے ترکِ طاعت نہ کرو

نوکر شاہی بے روح بھی ہوتی ہے اور جتنا چھوٹا نوکر ہو اتنی ہی زیادہ اس میں صلاحیت ہوتی ہے کہ صاحبان غرض کو تنگ کرے اور ان کا کام نہ ہونے دے۔ ان نکات کو اکبر نے خوب واضح کیا ہے:

باقی نہیں وہ رنگ گلستانِ ہند میں
محنت کا اب ہے کامِ قلستان ہند میں
کیوں گفتگو کسی کو ہو اس ٹھیک بات میں
شیخی زبان میں ہے حکومت ہے ہاتھ میں

''قلستان ہند'' کی ترکیب میں جو درد اور غصہ پنہاں ہے وہ ہم ہر آج بھی آشکار ہونا چاہئے۔ ورنہ یہ شعر سن لیجے:

جب غور کیا تو مجھ پہ یہ بات کھلی
دقت میں تو وہ ہیں جو نہ صاحب نہ قلی

اکبر غالباً پہلے ہندوستانی ہیں جن کو اس بات کا احساس تھا کہ سامراجی نوآبادیاتی نظام کی توسیع میں جنگ اور تشدد کے ساتھ تعلیم بھی مرکزی حیثیت رکھتی ہے:

توپ کھسکی، پروفیسر پہنچے
جب بسولا ہٹا تو رندا ہے

بسولا یعنی لکڑی یا پتھر کو کاٹنے کی کلہاڑی، اور رندا یعنی لکڑی کو چھیل چھال کر اس کی ناہمواریاں نکال دینے کا اوزار۔ لہٰذا پہلے تو اہل ہند کی حکومتوں کو تاراج کرو پھر وہاں انگریز پڑھانے والے استاد بھیجو تاکہ ہندیوں کا ہندستانی پن نکل جائے۔ اقبال کا شعر یاد کیجئے:

میاں نجار بھی چھیلے گئے ساتھ
نہایت تیز ہیں یورپ کے رندے

ریل یعنی مغربی طاقت سے حکومت تو پھیلتی ہے لیکن قلب سلیم نہیں کھنچتا، یہ ہم پہلے بھی دیکھ چکے ہیں۔ نوکر شاہی کس طرح انسان کا کردار مسخ کرتی ہے اس کی کچھ جھلک ان شعروں میں دیکھئے:

بہرِ خدا جناب یہ دیں ہم کو اطلاع
صاحب کا کیا جواب تھا بابو نے کیا کہا
تیغِ زبان کی دیکھو ہر سو برہنگی ہے
بابو کے حوصلے ہیں صاحب کی دل لگی ہے
ضعفِ مشرق نے تو رکھا پاؤں کو چھکڑا وہی
مغربی فقروں نے لیکن مجھ کو انجن کر دیا

اچھے اچھے پھنس گئے ہیں نوکری کے جال میں
سچ یہ ہے افزوئی تنخواہ جو چاہے کرے
میری نصیحتوں کو سن کر وہ شوخ بولا
نیٹو کی کیا سن ہے صاحب کہیں تو مانوں

انگریزوں نے جب ۱۸۰۳ میں مراٹھوں کو بے دخل کر کے شاہ عالم ثانی کو اپنی ''حفاظت'' میں لے لیا تو نو آبادیاتی فکر رکھنے والے مورخین نے بعد کے زمانے کو English Peace سے تعبیر کیا کہ چور اُچکے راستوں سے غائب ہو گئے۔ جاٹوں اور میواتیوں کی لوٹ مار بند ہو گئی، وغیرہ۔ ممکن ہے اس English Peace میں انگریزی عمل داری کی برکت شامل ہو ممکن ہے نہ ہو۔ لیکن ہندوستانی خصوصاً اہل دہلی کی ذلت اس میں بہت تھی۔ پھر بھی، کچھ لوگ آج بھی انگریزی راج کو یاد کرتے ہیں کہ اس زمانے میں اس قدر نقض امن نہ تھا۔ اکبر نے کس خوبی سے اس English Peace کی قلعی کھولی ہے:

ممنون تو میں ہوں ترا اے سایۂ شجر
سر پر مگر عذاب ہے چڑیوں کی بیٹ سے

آج کل ہر طرف عالم کاری Globalization اور سرمائے کے پھیلاؤ کو مغربی قوتوں کی نئی استعماری حکمت عملی اور صارفیت کی مقبولیت کو بھی سرمایہ دار طاقتوں کا ایک حربہ کہنے کا رواج ہے۔ اور یہ باتیں صحیح بھی ہیں۔ لیکن اکبر کے وقت میں نہ صارفیت تھی نہ عالم کاری، اور نہ وہ کارل مارکس کے اس قول سے واقف تھے کہ سرمایہ داری کا انتہائی مقصود یہ ہے کہ تمام دنیا ایک بازار میں تبدیل ہو جائے۔ اس کے باوجود اکبر کی چشم جہاں بیں نے یہ باتیں دیکھ لی تھیں:

یورپ میں گو ہے جنگ کی قوت بڑھی ہوئی
لیکن فزوں ہے اس تجارت بڑھی ہوئی
ممکن نہیں لگا سکیں وہ توپ ہر جگہ
دیکھو مگر پیئرس کا ہے سوپ ہر جگہ
مجھے بھی دیجئے اخبار کا ورق کوئی
مگر وہ جس میں دواؤں کا اشتہار نہ ہو
چیز وہ ہے بنے جو یورپ میں
بات وہ ہے جو پانیر میں چھپے

صارفیت اور عالم کاری کے ساتھ جو بات جدید انسان کو بہت پریشان کر رہی ہے۔ وہ ماحول کی آلودگی ہے۔ اکبر کے زمانے میں ایسا کوئی تصور نہ تھا۔ ہر چند کہ ۱۸۱۵ میں جب پہلی بار ریلوے انجن کا منظر انگلستان کے لوگوں نے دیکھا تو کسی نے اس کو "جہنم کا شرارہ" کہا، کسی نے اس کے شور اور گرج کی برائی کی، کسی نے اس کے دھوئیں کا برا مانا۔ لیکن چند ہی برسوں میں صنعتی انقلاب کے دباؤ نے ان احتجاجی آوازوں کو خاموش کر دیا۔ اکبر کو، بلکہ اس زمانے میں شاید کسی کو بھی ریل گاڑی کی تاریخ کے بارے میں کچھ معلوم نہ رہا ہوگا۔ لیکن اکبر نے یہاں بھی دونوں باتیں دیکھ لیں۔ انجن یا ریل گاڑی محض سامراجی طاقت کی توسیع کا وسیلہ ہی نہیں، بلکہ زمین کے ماحول کو بگاڑنے کا بھی ہتھیار ہے:

مشینوں نے کیا نیکوں کو رخصت
کبوتر اڑ گئے انجن کی پیں سے
تنہائی و طاعت کا یہ دور ہے اب دشمن
پیڑوں پہ نہ وہ طائر صحرا پہ نہ وہ جوبن
جنگل کے جو تھے سائیں وہ ریل کے ہیں پائیں
املی کی جگہ سگنل قمری کی جگہ انجن

پھر اس شاہکار شعر (یا پیروڈی) سے آپ سے واقف ہی ہوں گے:

ابھی انجن گیا ہے اس طرف سے
کہے دیتی ہے تاریکی ہوا کی

شہروں کی نئی تنظیم سے ہم واقف ہیں۔ شہر کے کچھ علاقوں میں بڑے لوگ یا دولت مند طبقہ رہتا ہے۔ کچھ علاقوں میں ہم آپ جیسے غریب غربا، رہتے ہیں۔ جھگی جھونپڑی والوں کی بستیاں بھی ہیں جنھیں عام طور پر دور سے دور تر رکھنے کی کوششیں بھی ہوتی رہی ہیں۔ مغل شہر میں ایسی کوئی تفریح اور تنظیم نہ تھی۔ اور اسی لیے طبقوں کے فرق کا وہ احساس بھی نہ تھا جو آج کی زندگی کی تکلیف دہ حقیقت ہے۔ حسب معمول اکبر نے سب سے پہلے شہروں کی اس تقسیم و تفریق کا احساس کیا جو عہد انگریز کی دین ہے:

شیخ ہوں شہر میں اور کیمپ میں سید ہوں یہ کیا
جس میں مل جل کے رہیں سب وہی بستی اچھی
کیمپ میں پاتا ہوں یاروں کو جو دن کو بیشتر
یہ اثر ہے اصطبل کا ورنہ خر کوئی نہیں

کمپ ریکمپ سے مراد شہر کے وہ اعلیٰ علاقے ہیں جہاں طرز معاشرت انگریزی ہے اور شہر سے مراد ہے جسے ہم اب ''پرنا شہر'' کہتے ہیں۔ اصطبل سے مراد ہندوستانی کردار کی پستی ہے جو انگریز کے راج نے پیدا کی تھی۔ قمر الدین احمد بدایوانی ''بزم اکبر'' میں لکھتے ہیں کہ ایک دن ان سے اکبر نے کہا:

شہروں میں ترمیم دیکھو کہ حکمراں طبقہ اور امر سول لائن میں ہیں، غربا کے لئے زیست کے دن گزارنے کے واسطے شہر کے گندے گوشے علاحدہ ہیں۔ مراد اس سے یہی ہے کہ امیر و غریب یک جانہ ہوں گے، نہ ایک دوسرے کے دکھ درد سے ہمدردی ہوگی۔

ایسے شخص کے بارے مین یہ سمجھنا زیادتی اور نا انسافی کے سوا کچھ نہیں کہ وہ ترقیاتی کا مخالف تھا، رجعت پرست تھا اور دیدۂ حق آگاہ سے محروم تھا۔ اور اسے بدلتے ہوئے زمانے کی خبر تھی تو پس اتنی کہ وہ اس کے خلاف تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ اکبر تعلیم کی ترقی اور سائنس اور صنعت کے مخالف نہیں تھے۔ وہ اس بات کے مخالف تھے کہ یہ چیزیں نوآبادیاتی نظام کے استحکام کے لئے استعمال ہو رہی ہین، یا نوآبادیاتی نظام کی علامتیں ہیں۔ جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں، اکبر نے ''توپ'' کو جگہ جگہ استعاراتی بلکہ تقریباً علامتی معنی میں استعمال کیا ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ ''توپ'' اگر لفظ ہے تو استعارہ ہے، اور اگر شے ہے تو علامت ہے۔ ایک قطعہ سنا کر رخصت ہوتا ہوں جس میں ''توپ'' استعارہ بھی ہے، علامت بھی ہے، اور ظریفانہ فقرے کی خاطر آگ بھی اگلتی ہے:

بس کدورت سے دل اس تیرہ دروں کا ہے بھرا
یہ تو بربادی ارباب دغا چاہتی ہے
تگی لپٹی نہ لگا رکھتی تھی تلوار کی جنگ
توپ کیا چاہتی ہے صرف دغا چاہتی ہے

مآخذ: سہاہی، ''فکر و تحقیق''، نئی دہلی، شمارہ ۱، جلد ۱۲، جنوری تا مارچ ۲۰۰۱ء

اقبال اور نو آبادیاتی نظام

ڈاکٹر رضوان احمد مجاہد

نو آبادیاتی نظام کیا ہے؟ اس سوال کے جواب میں ہم دیکھتے ہیں کہ جب کوئی ریاست اپنی قوم کے بل پر کسی کمزور ریاست اور اس کے لوگوں پر اپنی عمل داری قائم کر کے اس کے قدرتی وسائل اور وہاں کے افراد کی قوت و صلاحیت کو اپنی اقتصادی اور معاشرتی ترقی کے فروغ کے لئے استعمال کرے تو وہ مقبوضہ ریاست اس قابض ریاست کی نو آبادی کہلاتی ہے۔ یعنی نو آبادیاتی نظام ایک ایسا نظام ہے جس میں طاقت ور ریاست اور قوم، کسی کمزور ریاست اور قوم کو اپنے مفاد میں اپنی عمل داری میں لے لیتی ہے۔ قابض ریاست کا غلبہ مقبوضہ ریاست کے تمام تر قدرتی وسائل، تجارتی منڈیوں اور افرادی قوت پر ہوتا ہے۔ اسی بنا پر وہ اپنی اقتصادی اور معاشرتی ترقی کو فروغ دیتی ہے۔

اقتصادی اور معاشرتی شعبوں کے علاوہ حکومتی انتظام چلانے والے ادارے بھی غالب ریاست کے اختیار میں آ جاتے ہیں۔ یوں قابض ریاست اپنی نو آبادی پر مکمل بالا دستی قائم کر لیتی ہے۔ اس بالا دستی کو یقینی بنانے کے لیے فوجی قوت کے استعمال سے بھی گریز نہیں کیا جاتا۔ حقیقت یہ ہے کہ غالب ریاست اپنی نو آبادی سے معاشی و معاشرتی اعتبار سے کہیں آگے ہوتی ہے اس کے علاوہ حربی اور سائنسی حوالے سے بھی وہ فوقیت رکھتی ہے۔ اپنی اس برتری کے بنا پر وہ مقبوضہ قوم کے مقابلے میں خود کو ایک بہتر قوم اور نسل گردانتی ہے۔ یہ احساس تفاخر اس کے عزائم کو مزید مہمیز دیتا ہے اور وہ یہ دوسری اقوام کو اپنی زیر نگیں کرنے اور ان کے وسائل سے فیض یاب ہونے کو اپنا حق سمجھتی ہے۔ نو آبادیاتی نظام ایک اصطلاح ہے جو یورپی اقوام کی دیگر کمزور اقوام پر سیاسی گرفت اور ان کے وسائل پر قابض ہونے کے طریق کار کے لئے استعمال کی جاتی ہے۔ یورپی نو آبادیاتی نظام باقاعدہ طور پر سولہویں صدی میں وجود میں آیا اور اٹھارہویں صدی تک اس استعماری نظام کی تشکیل ہوئی۔ انیسویں اور بیسویں صدی میں برطانوی قوم نے دنیا کی مختلف کمزور اقوام کو اپنے تسلط میں لے کر نو آبادیاتی بنایا اور اس طرح ایک مربوط نو آبادیاتی نظام کی بنیاد رکھ کر دنیا کے تقریباً پچیس فیصد حصہ کو اپنا زیر نگیں بنا لیا:

"صنعتی انقلاب کے ساتھ ہی اس نظام کے حوصلے مزید بلند ہوئے اور اس کی قوت میں بے

پناہ اضافہ ہوا۔ تجارتی مسابقت اور نئی منڈیوں کی تلاش، برطانیہ، فرانس، ہالینڈ، پرتگال اور اسپین کو امریکہ، ایشیا، ، افریقہ اور آسٹریلیا کے بیشتر حصوں میں لے گئے۔ جہاں اُن قابض ممالک نے اپنی اپنی نو آبادیات قائم کیں۔ انیسویں صدی میں روس، اٹلی، جرمنی اور خود امریکہ بھی ان استعماری ممالک کی صف میں شامل ہوئے''(۱)

بیسویں صدی کی چوتھی دہائی یعنی دوسری جنگ عظیم کے خاتمہ پر نو آبادیاتی نظام کی گرفت کمزور ہونا شروع ہوئی اور ۱۹۶۰ کی دہائی میں آزادی کی موثر تحریکوں نے اس نظام کو اپنے منطقی انجام تک پہنچا دیا۔ نو آبادی انگریزی زبان کے لفظ کالونی (Colony) کا ترجمہ ہے۔ سیاسی اصطلاح میں کالونی مقبوضہ اور مطیع علاقے کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ کالونی کی اصطلاح لاطینی لفظ (Colonia) سے مستعار ہے۔ جس کے معنی کسی علاقے پر قابض ہو کر ایک منظم گروہ کی سکونت کے ذریعے کسی انسانی معاشرے کی نو آبادکاری ہے۔ (۲)

اپنے سیاسی مفہوم میں کالونی ایک جغرافیائی وحدت ہے جو نو آبادکار ریاست یعنی استعماری ریاست سے آزاد ہو کر بھی کسی نہ کسی حیثیت میں اس کی وفادار اور مطیع رہتی ہے۔ (۳)

نو آبادیوں کا وجود تجارت، معیشت، فتوحات اور سائنس و ٹیکنالوجی کی برتری کا مرہون منت رہا ہے۔ ماضی کی تمام نو آبادیوں کا جائزہ لیا جائے تو ایک حقیقت نمایاں طور پر نظر آتی ہے کہ کسی بھی نو آبادیاتی کا حقیقی باشندہ عام طور پر بنیادی سیاسی حقوق سے محروم رہا ہے۔ تاہم کچھ سیاسی و معاشی سہولتیں اور کسی حد تک خود مختار حکومت کا حق اُسے آبادکار ریاست کی مرضی سے ضرور ملتا رہا ہے۔ شاید انہیں سہولیات کے پیش نظر، نو آبادیاتی نظام کے حمایتی اس بات کا پرچار کرتے ہیں کہ آبادکار ریاست اپنی نو آبادیوں میں اقتصادی اور سیاسی نظام کا ڈھانچہ از سر نو مرتب کرتی ہے۔ اُن کے بقول نو آبادکاروں کا جدید دنیا سے ہم آہنگ ہونے اور جمہوری اقدار کے حصول کا خواب شرمندہ تعبیر ہوا ہے۔ ان کے نزدیک یہ نو آبادیاں آج جدیدیت اور جمہوریت سے ہم آہنگ ہو کر ترقی یافتہ ممالک میں شامل ہو چکی ہیں۔

اس سلسلے میں امریکہ، کینیڈا، نیوزی لینڈ، آسٹریلیا، ہانگ کانگ اور سنگاپور کو مابعد نو آبادیات ترقی یافتہ ریاستوں کی مثال قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن دنیا کے یہ ترقی یافتہ ممالک جو بذات خود عالمی تجارتی مراکز بھی ہیں، نو آبادیاتی نظام کے اثرات کی حقیقی تصویر پیش نہیں کر سکتے۔ اس حقیقت کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ نو آبادکار ریاستوں نے جن غیر آباد علاقوں میں اپنی نو آبادیاں قائم کیں اور وہاں اپنے ممالک کے باشندوں کو آباد کیا۔ اُن کی ترقی اور ان نو آبادیوں، جنہیں قوت کے زور پر اپنا زیر نگیں بنایا۔ ان کی ترقی میں آج بھی زمین آسمان کا فرق موجود ہے۔

حقیقت تو یہ ہے کہ ریاستوں کی توسیع کے عمل کے دوران میں پس ماندہ ریاستوں کو نہ صرف محکومیت کے عذاب سے گزرنا پڑتا ہے۔ بلکہ معاشی اور اقتصادی استحصال کے ساتھ وہاں کے عوام کی نفسیاتی، معاشرتی اور اخلاقی زندگیوں کو بھی ایک اندوہ ناک کرب سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ایک رائے کے مطابق تو نوآبادیاتی نظام کی تخریب کاری کسی عصمت دری کے مترادف ہے۔ (۴)

نوآبادیاتی دور انسانی تاریخ کے بدترین ادوار میں سے ایک دور تھا۔ جس میں انسانیت کے بیخ کنی کی گئی۔ نوآبادیاتی نظام کے استحکام کے لئے برس ہا برس کی جنگیں اور بے رحم جارحیت کا سہارا لیا گیا۔ ایک تہذیب کی قیمت پر دوسری تہذیب کو پروان چڑھایا گیا۔ آزادی فکر و عمل کو ختم کر کے صاحبِ فکر و دانش افراد کے سر فصیل وقت کی زینت بنائے گئے۔ مقامی افراد کی تذلیل و نفرت اس نظام کا جذبہ امتیاز سمجھا گا۔ غرض نوآبادیاتی نظام قائم کرنے کا عمل ایک انسانیت کش عمل تھا۔ جس میں محکوم انسان آقاؤں کے سامنے جانوروں سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے تھے۔ اس نظام کا مرکزی خیال یہ ہے کہ انسانوں میں صرف حاکم و محکوم کا رشتہ ہی ایک حقیقی رشتہ ہے۔ اس نظام کے تحت انسانیت کی تحقیر کے نت نئے حربے اختیار کیے جاتے ہیں۔ ضرورت سے زیادہ ٹیکس، خوف و ہراس کی فضا، پولیس کا تشدد و ناانصافی، ذرائع ابلاغ پر گرفت، جس کے ذریعے یہ باور کراتے رہنا کہ نوآبادیاتی نظام کے ذریعے ہی نئی تہذیب اور ترقی کا عمل ممکن ہوسکا ہے۔ یہ احساس دلانا کہ نوآبادیاتی نظام کے بغیر جدیدیت کا تصور بھی محال تھا۔ حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے، ماضی کی نوآبادیوں کا جائزہ لیں تو پتہ چلتا ہے کہ یہ جدیدیت کے لحاظ سے آج بھی سینکڑوں برس پیچھے ہیں۔ نوآبادیاتی نظام کے خالق آج بھی اپنا اثر و رسوخ قائم رکھنے کے لئے مختلف سامراجی ہتھکنڈے اپنائے ہوئے ہیں۔ نو آزاد ریاستیں اپنے اقتصادی معاملات میں آج بھی سرمایہ دارانہ استعماری نظام میں جکڑی ہوئی ہیں۔ مغربی سامراجی نظام کی کامیابی اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگی کہ سیاسی آزادی حاصل کرنے والی ریاستیں اب بھی نوآبادیاتی معاشی نظام سے آزاد نہیں ہوسکی ہیں۔

موجودہ نوآبادیاتی نظام یعنی امپیریل ازم، باقاعدہ ایک نظریہ کے تحت منظم کیا گیا ہے۔ عصر حاضر میں جب کہ سرد جنگ کے خاتمہ پر امریکہ ایک یک قطبی طاقت بن کر ظاہر ہوا ہے اور جس کا بڑا اتحادی یورپ ہے۔ یوں یورپ امریکہ گٹھ جوڑ، نئے امپیریل ازم کی شکل میں نمودار ہوا ہے۔ اس نئے امپیریل ازم میں جدید سائنس اور طاقت کی بدولت نوآبادیات پر تسلط نئے ڈھنگ سے مستحکم کیا گیا ہے۔ آج یورپی، امریکی طاقت و تشدد کے سامنے اقوام عالم بے بس و حقیر دکھائی دیتی ہیں۔ (۵)

یہ ممالک بین الاقوامی امداد قرضوں، جدید ٹیکنالوجی کی منتقلی، تجارتی منڈیوں میں قیمتوں پر کنٹرول اور بین الاقوامی اداروں، ورلڈ بینک، آئی ایم ایف اور یورپی یونین کے ذریعے نئے امپیریل ازم کا جال پھیلائے ہوئے

ہیں۔ یہ جال ماضی کے نوآبادیاتی نظام کی طرح بظاہر نظر نہیں آتا لیکن بالواسطہ طور پر کہیں زیادہ مستحکم اور بااثر ہے۔

بیسویں صدی کی ابتدا میں جبکہ برطانوی نوآبادیاتی نظام اس قدر مستحکم تھا کہ برطانوی اقتدار میں سورج غروب نہیں ہوتا تھا۔ ایسے میں اسی برطانیہ کی نوآبادی، ہندوستان میں جنم لینے والا صاحب فہم و ادراک شاعر، علامہ محمد اقبال، امت مسلمہ کی رہنمائی کے لئے کمربستہ ہو چکا تھا۔ نوآبادیاتی نظام اور اس کے اثرات کے حوالے سے اقبال اپنی گہری فکری بصیرت اور سیاسی تجزیے کی بنا پر اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ آنے والے دنوں میں امت مسلمہ پر نوآبادیاتی نظام کے اثرات کس قدر مہلک ثابت ہوں گے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ مسلمانوں کو ایک تہذیبی اکائی بننے کی دعوت فکر دیتے ہیں۔

اقبال اپنے عہد کی سیاست کا گہرا شعور و ادراک رکھتے تھے۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ ایک قوم جو ایک عرصہ سے نوآبادیاتی نظام کی پروردہ ہے، اُس کی اخلاقی و تہذیبی سطح کس حد تک دگرگوں ہو چکی ہے۔ اقبال جس تہذیب و ثقافت کے گرویدہ تھے۔ وہ دردمندی اور اخوت کی علم بردار تھی۔ جس کی بنا پر مسلمان ایک دوسرے کے لئے بریشم کی طرح نرم اور دشمن کے لئے فولاد کی حیثیت رکھتے تھے۔ اقبال ایسی تہذیب و ثقافت کے متمنی تھے جو مادیت سے کہیں زیادہ روحانی اقدار پر مبنی ہو۔ اُن کے نزدیک روحانی زندگی کے لیے ایسی تب و تاب چاہیے جو نہ ختم ہونے والی ہو۔ جس کی بنیادیں قرآن سے ماخوذ ہوں اور حصول علم و دانش، جستجو اور آزادی جس کے بنیادی خواص ہوں۔

اقبال کے نزدیک ایک مسلمان کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے دل میں جستجو و آرزو کا چراغ روشن کرے تا کہ وہ ایک زندہ انسان کی مثال بن سکے کیونکہ وہ دیکھ رہے تھے کہ نوآبادیاتی نظام کے شکنجے میں جکڑے رہنے کی وجہ سے اس میں حزم و احتیاط کی ضرورت سے بڑھی ہوئی کیفیت اور بے دلی کے آثار پیدا ہو چکے تھے۔ اقبال اپنے مشاہدے اور تجربے کی بنیاد پر اس حقیقت کا ادراک کر چکے تھے کہ نوآبادیاتی نظام نے مسلم امہ اور خصوصاً ہندوستان کے مسلمانوں کی نفسیات پر گہرے اثرات مرتب کیے ہیں۔ اُن کے ماضی کی درخشاں روایات کا احساس تفاخر، ندامت و پشیمانی میں بدل چکا تھا۔ اُن کے ماضی کی مضبوط اور بے باک شخصیت بودے پن کا شکار ہو چکی تھی۔ بے یقینی بذات خود غلامی سے بدتر ہے۔

یقیں مثلِ خلیل آتش نشینی
یقیں اللہ مستی، خود گزینی
سن اے تہذیب حاضر کے گرفتار
غلامی سے بتر ہے بے یقینی (۶)

اُن کا درس خودی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے انھوں نے فلسفہ کے ذریعے انسان کو یہ بتانے کی کوشش کی ہے

کہ وہی در حقیقت خلاصۂ کائنات ہے اور کائنات کی تخلیق اس کی مرہون منت ہے۔

بے خبر تو جوہر آئینہ ایام ہے
تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے (۷)
نہ تو زمیں کے لئے ہے نہ آسماں کے لئے
جہاں ہے تیرے لئے تو نہیں جہاں کے لئے (۸)

اس حوالے سے قاضی جاوید کا اقتباس توجہ طلب ہے:

''علامہ اقبال کی شاعری مین نوآبادیاتی نظام کے نفسیاتی اور عمرانیاتی اثرات کی مؤثر تصویر کشی کی گئی ہے۔ خودی کے تجزیاتی فہم کے لئے اس کا مطالعہ ناگزیر ہے'' (۹)

آگے چل کر مزید لکھتے ہیں:

''نظریہ خودی کی تشریح و توضیح کی جانب کافی توجہ دی گئی ہے۔ تاہم اس حقیقت کو مسلسل نظر انداز کیا گیا ہے کہ یہ تصور براہ راست نوآبادیاتی نظام کے خلاف ایک ردعمل ہے۔ خود علامہ نے اس جانب کئی اشارے کیے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ صرف خودی کی موت کی بنا پر ہندی شکستہ بالوں پر آشیانہ حرام اور قفس حلال ہوا ہے اور یہ کہ وہ ہر قوم جو اپنی خودی کی حفاظت نہیں کرسکتی۔ مظلومی و محکومی کا شکار ہوجاتی ہے۔ یہ اس کا ناگزیر مقدر ہے۔ اس سے نجات کی راہ صرف خودی کی پرورش اور لذت نمود میں ہے''۔ (۱۰)

لہٰذا اقبال کے نزدیک انسان پر یہ لازم ہے کہ وہ اپنی خودی کا ادراک کرے اور خودی کی اس حقیقت کا ادراک بغیر علم وجدان ممکن نہیں ہے۔ اقبال جس خودی کا ذکر رکھتے ہیں۔ وہ نہ صرف انسان کی انفرادی خودی ہے بلکہ خدا کی خودی بھی ہے۔ کیونکہ خدا کی ذات خودی مطلق ہے اور خود اپنے انکشاف کی خواہشمند بھی ہے۔ (۱۱)

احساس خودی کے فقدان کی وجہ سے قوموں پر مرتب ہونے والی غلامی کی نفسیات، جو تباہی و بربادی کا پیغام لاتی ہے۔ اقبال اس سے بخوبی آگاہ تھے۔ اقبال نوآبادیاتی نظام کے نتیجے میں جنم لینے والی ملوکیت اور اس کے، اُن حیلے بہانوں سے بھی واقف تھے۔ جو وہ مختلف اقوام کو غلامی پر رضامند رکھنے کے لئے اختیار کرتی ہے۔ اقبال اس حقیقت کو بھی جانتے تھے کہ انسانیت، جمہوریت اور انصاف کے نام پر استحصال اور مکر و فریب ہی ملوکیت کی اصل نفسیات ہے۔ ''خضرِ راہ'' میں اس حوالے سے لکھتے ہیں۔

آ بتاؤں تجھ کو رمز آیۂ ان الملوک
سلطنت اقوام غالب کی ہے اک جادوگری

خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر
پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری (۱۲)

اقبال کے خیال میں نو آبادیاتی نظام اپنے معاشی اور سیاسی مفادات کی حفاظت کے لئے ابلیسی ضابطۂ اخلاق ترتیب دیتا ہے اور اس ابلیسی ضابطۂ اخلاق کے زیرِ اثر ملوکیت، شہنشاہیت اور غیر ملکی حکمرانی کے انداز مقامی باشندوں اور مقبوضہ ریاستوں کے نادار عوام کی شکستہ حالی اور ان کی تقدیر کی جبریت پر مہر تصدیق ثبت کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ ابلیسی ضابطۂ اخلاق، مقامی باشندوں میں خوئے غلامی کی ترویج کا باعث بنتا ہے۔ اسی ضابطۂ اخلاق کے ذریعے صوفی و ملا سے ملوکیت کے حق میں کلمۂ خیر کہلوایا جاتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مردِ حُر کے لیے زندگی تنگ اور اس کی جدوجہد کو حرام قرار دے دیا جاتا ہے۔ اقبال جانتے تھے کہ جب ان استعماری و قابض قوتوں کو مقامی مدد اور تعاون درپیش ہوتا ہے۔ تو یہ سلطانی جمہور کا نعرۂ مستانہ لگا کر اپنا چولا بدل لیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک اس جمہوری نظام کی حقیقت سوائے اس کے کچھ اور نہیں کہ ''چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر'' (۱۳) اقبال استعماری دور کے ان ہتھکنڈوں سے بھی آگاہی رکھتے ہیں جن کی بدولت یہ قوت مذہبی، سیاسی معاشی تاریخی اور تہذیبی جالوں کے زیر اثر ملا کی نظر نورِ فراست سے تہی کر دیتی ہے۔ صوفی کی مئے ناب بے سوز ہو جاتی ہے۔ اقبال بہت کرب سے اس تلخ حقیقت کا ادراک کرتے ہیں کہ نو آبادیاتی نظام کا زہر محکوموں کی رگ و پے میں اتر کر ان کا دل مردہ، افسردہ اور ناامید کر دیتا ہے۔ نتیجتاً وہ احساس کمتری کا شکار ہو کر اپنا ضمیر گروی رکھوا ہے اُس کی نمناک آنکھوں سے اخلاص و مروت کی رمق تک رخصت ہو جاتی ہے۔ غرض نو آبادیاتی نظام کے زیرِ اثر استعماری رنگ ڈھنگ، مقامی تہذیب و وقار کو ساکت، جامد و بے عمل کر دیتا ہے۔

اقبال دیکھ رہے تھے کہ نو آبادیاتی نظام کی عطا صدیوں کی غلامی نے مسلمانوں کی تازگی فکر و عمل کو گہنا دیا ہے۔ اقبال نہ صرف غلامی کے اس امرض کی نشاندہی کرتے ہیں بلکہ اس کے تباہ کن اثرات کا جائزہ بہت دروں بینی سے لیتے ہیں۔ وہ آزادی کی افادیت و اہمیت بھی اجاگر کرتے ہیں تا کہ آمادۂ غلامی قوم پھر سے آزادئ فکر و عمل کے لیے بے تاب ہو جائے۔

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے مثل جوئے آب
اور آزادی میں بحرِ بے کراں ہے زندگی
غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تدبیریں
جو ہو ذوق یقیں پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں (۱۴)

فکرِ اقبال میں غلامی کے خلاف جو شدید ردِ عمل ملتا ہے اور جس طرح وہ اپنی قوم کو غلامانہ طرزِ زیست اور اندازِ

فکر کے خلاف آمادہ پیکار کرتے ہیں، وہ دراصل نو آبادیاتی نظام کی عطا، فکری و عملی کجروی کے خلاف شدید ردِ عمل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال ایسے افراد سے سخت بیزاری کا اظہار کرتے ہیں جو مغربی فکر و عمل کے گرویدہ تھے۔ سید سلیمان ندوی کے نام اپنے خط میں لکھتے ہیں:

''مسلمانوں کا مغرب زدہ طبقہ نہایت پست فطرت ہے''(۱۵)

اس دور میں جب مغربی تہذیب، سیاسی و فکری اور اقتصادی و معاشرتی میدانوں میں دل و دماغ پر چھا جانے کے لئے معرکہ آرا تھی۔ اقبال نے مغربی تہذیب و افکار اور فلسفہ و نظریات کا نہایت باریک بینی اور دقت نظری سے مطالعہ کیا اور مغربی تہذیب کے کمزور پہلوؤں کی نشاندہی کر کے اسلامی تصورات اور تہذیب کی برتری کو واضح کیا۔ اقبال کے نزدیک ذہنی و فکری طور پر مغرب سے مرعوب طبقہ مسلمانوں کی سیاسی راہنمائی کا اہل نہیں ہے۔ بلکہ مسلم معاشرے میں فکری ارتداد کا باعث ہے۔ یہ طبقہ ذاتی مفاد کے پیش نظر قومی مفادات کا سودا کرنے سے بھی دریغ نہیں کرتا۔ حقیقت یہ ہے کہ نو آبادیاتی نظام، مقامی لوگوں کے تعاون کے بغیر نہیں چل سکتا۔ اس لئے اس نظام کی بقا کے لئے ایک ایسا طبقہ از حد ضروری خیال کیا جاتا ہے۔ جو ذہنی اعتبار سے مغربی فکر و فلسفہ کا داعی ہو اور رنگ و نسل کے لحاظ سے مقامی۔ اقبال جانتے تھے کہ غلام چاہے جسمانی ہوں یا ذہنی و معاشی اُن کی سوچ اپنی نہیں ہو سکتی وہ اپنے آقا کی عینک سے دیکھتے اور اس کے دماغ سے سوچتے ہیں۔ وہ اپنے فائدوں کی خاطر، استعمار کے مفادات کا تحفظ یقینی بناتے ہیں۔ ملک و ملت داؤ پر بھی لگ جائے تو خیال نہیں کرتے۔

اقبال قوم کو مغرب کے ان آلہ کاروں سے بچنے کی تلقین کرتے ہیں وہ غلاموں کی بصیرت سے پناہ مانگتے ہیں اور مردانِ حر کی تمنا کرتے ہیں:

> یہ زائرانِ حریم مغرب ہزار رہبر بنیں ہمارے
> ہمیں بھلا ان سے واسطہ کیا جو تجھ سے نا آشنا رہے ہیں
> غضب ہیں یہ مرشدانِ خود بیں، خدا تری قوم کو بچائے
> بگاڑ کر تیرے مسلموں کو یہ اپنی عزت بنا رہے ہیں(۱۶)

یہی وجہ ہے کہ نو آبادیاتی ماحول کے زیر اثر پروان چڑھنے والے فنون لطیفہ کی حیثیت بھی اقبال کے نزدیک مشکوک ٹھہرتی ہے اور وہ اس دور میں پروان پانے والے ادب، مصوری اور سنگ تراشی کو تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس دور میں وجود پانے والی تصویریں چہرے اور خاکے استعماری نظریات کے عکاس ہوتے ہیں۔ حقیقت میں یہ فنونِ لطیفہ، استعماری حاکموں، مفکروں اور دانشوروں کی سوچ کے بموجب ہوتا ہے اس کے ساز میں موت کا آہنگ اور جہاں سے بیزاری کا رنگ جھلکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک غلامی ذوقِ حسنِ زیبائی سے محرومی کا

دوسرا نام ہے۔ یہ انسان کو کند ذہن بنا کر حسِ لطافت سے بیگانہ کر دیتی ہے۔ اس کے باطن سے سوائے بے دلی ناتوانی اور خستہ حالی کے کچھ نہیں پھوٹتا۔

غلامی کیا ہے؟ ذوقِ حسنِ زیبائی سے محرومی
جسے زیبا کہیں آزاد بندے ہے وہی زیبا
بھروسا کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مردانِ حُر کی آنکھ ہے بینا (۱۷)

اقبال نے نو آبادیاتی نظام کے اثرات اور مسلمانوں کی زبوں حالی کو شعوری سطح پر سمجھا اور انہیں تہذیبی اکائی بننے کی دعوت فکر دی۔ اقبال استعماری دور میں پھیلائے گئے تہذیبی جالوں کا بہت باریک بینی سے مشاہدہ کرتے ہیں۔ وہ دیکھتے ہیں کہ اس تہذیب کے زیر اثر ایک ایسا طبقہ پروان چڑھ رہا ہے۔ جو ظاہری چمک دمک ہی کو سب کچھ سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک مغرب کی ترقی اس کے لباس اور عیش وعشرت میں پنہاں ہے۔ اقبال جانتے تھے کہ نو آبادیاتی نظام کے زیر اثر پروان چڑھنے والے معاشرے، جو خود اپنی خودی سے تہی ہو چکے ہوں۔ انھیں دوسروں کی ذراسی خوبی بھی بہت بڑی محسوس ہوتی ہے۔ اور اس کے برعکس وہ اپنی بڑی سے بڑی خوبی کو بھی اپنے احساس کمتری کی وجہ سے نہایت حقیر خیال کرتے ہیں۔

اقبال اپنی مثنوی پس چہ باید کرد۔ اے اقوام شرق، میں جہاں اور بہت سے نکات پر بات کرتے ہیں۔ وہاں اس نکتہ کو بھی بہت صراحت سے بیان کرتے ہیں کہ ہمیں مغرب کی ظاہری چمک دمک کے سامنے اپنی تہذیب اور دین کو فراموش نہیں کر دینا چاہیے۔ بلکہ اپنی تہذیب اور دین پر فخر کرتے ہوئے ان کی خوبیوں پر عمل پیرا ہونا چاہیے کیونکہ یہ وہی روشنی ہے، جس نے تہذیب مغربی کے دیے کو روشن کر رکھا ہے اور مغرب کی مستی اسی مئے گلفام کی بخشی ہوئی ہے۔ مغرب کی خوشحالی اور ترقی کی عمارت کا معمارِ اول بھی یہی تہذیب اور دین ہیں۔

اے ز افسونِ فرنگی بے خبر
فتنہ ہا در آستینِ اونگر
از فریب او اگر خواہی اماں
اشتراں رازِ حوضِ خود براں
حکمتش ہر قوم را بے چارہ کرد
وحدتِ اعرابیاں صد پارہ کرد (۱۸)

ترجمہ: ''تو جو فرنگی کے سحر سے بے خبر ہے۔ اس کی آستین دیکھ کہ اس میں ہزاروں تباہیاں پوشیدہ

ہیں۔ اگر تو اس کے طلسم سے محفوظ رہنا چاہتا ہے تو اپنے حوض سے اس کے اونٹوں یعنی کینہ پروروں کو بھگا دے۔ اس کی تدبیر اور چالوں نے ہر قوم کو بے بس کر کے رکھ دیا۔ اسی نے عربوں کی وحدت کو پارہ پارہ کر دیا ہے۔''(۱۹)

اقبال اپنی اسی مثنوی میں لکھتے ہیں:

عصر حاضر زادۂ ایام تست
مستی اوازے گلفام تست
شارح اسرار او تو بودۂ
اولیں معمار او تو بودۂ
مردِ صحرا پختہ ترکن خام را
بر عیار خود بزن ایام را(۲۰)

ترجمہ: ''موجودہ دور (اپنے علوم کے سلسلے میں) تیرا ہی مرہون منت ہے۔ اس کی مستی تیری ہی سرخ شراب کے طفیل ہے۔ پہلے پہل اس کے بھیدوں کی تشریح کرنے والا تو ہی تھا۔ اس کا پہلا معمار بھی تو ہی تھا۔ اے صحرانشین (یعنی عرب قوم) اپنی کوتاہیوں کو دور کر کے خود کو قوت و جبروت کا حامل بنا۔ زمانے کو اپنی کسوٹی پر پرکھ۔''(۲۱)

اقبال نے نوآبادیاتی نظام کے استعماری ہتھکنڈوں کو ہدف تنقید بنایا ہے اور اس کے خلاف اپنے فکری استحکام کو بروئے کار لاتے ہوئے باقاعدہ اعلانِ جنگ کیا ہے۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ مغربی استعمار کی یلغار میں منافقت، خود فروشی اور استبداد کے عناصر کس قدر پیش پیش ہیں۔ انھوں نے اس موقع پر بغیر لگی لپٹی رکھے، اسلام کو ایک عالمگیر انسانی تحریک کے طور پر پیش کیا ہے۔ انھوں نے کسی قسم کا معذرت خواہانہ لہجہ اختیار کیے بغیر اسلام کو عالم انسانیت کی فلاح اور خیر و خوبی کا ضامن قرار دیا ہے۔ نوآبادیاتی نظام کے استعماری تسلط کے برعکس، اقبال حقوقِ انسانی، عظمتِ بشر، آزادی، ضمیر اور حق خودارادیت کے قائل تھے۔ اُن کے نزدیک اسلام صلح کُل اور عالمگیر مساوات پر مبنی تہذیب و معاشرت کا داعی دین ہے اور اسی کو اپنا کر زمانے کے دکھ اور درد کو کم کیا جا سکتا ہے۔ اقبال جانتے تھے کہ اسلامی تہذیب ہی وہ تہذیب ہے جو رنگ و نسل اور طبقات کی تمیز سے ماورا ایک ایسا مستحکم معاشرہ تشکیل دے سکتی ہے جو کسی بیرونی حاکمیت اور سامراجی حربوں کے زیر اثر نہ ہو سکے گا یہی وہ معاشرہ ہے جو بیرونی عمل داری اور دیو استبداد کے ہر قسم کے امکان کو جھٹک دے گا۔ اقبال کسی بھی صورت استحصالی آقایت کے قائل نہ تھے۔ وہ حکمتِ فرعونی کو حکمت کلیمی کے زیر اثر دیکھنے کے متمنی تھے۔ اقبال نوآبادیاتی نظام کی روح کے برعکس، جس

نے عالمِ بشریت کی پیٹھ میں انتشار اور محرومی کا خنجر پیوست کیا تھا۔ اسلام کو ایک ایسی قوت اور روحانی نظام کے حوالے سے یاد کرتے ہیں۔ جو انسانیت کو متحد و یکجا کرنے کا خواہاں ہے۔ اس حوالے سے اقبال لکھتے ہیں:

''اگر عالم بشریت کا مقصد اقوام انسانی کا امن سلامتی اور ان کی موجودہ اجتماعی ہیئتوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام قرار دیا جانا ہے تو سوائے نظامِ اسلام کے کوئی اور اجتماعی نظام ذہن میں نہیں آسکتا کیونکہ جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے اس کی رو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطۂ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔ تاریخ ادیان اس بات کی شاہد و عادل ہے کہ قدیم زمانے میں 'دین' قومی تھا، جیسے مصریوں، یونانیوں اور ہندیوں کا بعد میں نسلی قرار پایا، جیسے یہودیوں کا مسیحیت نے یہ تعلیم دی کہ دین انفرادی اور پرائیویٹ ہے۔ جس سے بدبخت یورپ میں یہ بحث پیدا ہوئی کہ دین چونکہ پرائیویٹ عقائد کا نام ہے۔ اس واسطے انسانوں کی اجتماعی زندگی کی ضامن صرف سٹیٹ ہے۔ یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ہے نہ نسلی، نہ انفرادی، نہ پرائیویٹ بلکہ خالصتاً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالمِ بشریت کو متحد منظم کرنا ہے۔''(۲۲)

جہاں تک نو آبادیاتی نظام کے مابعد اثرات کا تعلق ہے تو یہ نظام آج بھی مختلف شکل میں اپنا تسلط برقرار رکھے ہوئے ہے۔ آج بھی مغرب کی نام نہاد تہذیب یافتہ اقوام پسماندہ اقوام کے ساتھ ظلم و جبر اور وحشت و بربریت کا سلوک روا رکھے ہوئے ہیں۔ یہ مغربی استعمار کی خوں ریزی اور سفا کی ہی ہے جو فلسطین، کشمیر، افغانستان، عراق اور لبنان کو پامال کیے ہوئے ہے۔ اقبال اپنی فکری بصیرت کے سبب مغربی استعمار کی ان خوں آشامیوں کو بہت پہلے دیکھے جا چکے تھے۔

اُن کے نزدیک نہ صرف برصغیر بلکہ تمام مشرق کی زوال آمادگی کا بنیادی سبب مغربی استعمار ہی ہے۔ جس نے مشرق کی روح کو انتہائی بے دردی سے کچل کر رکھ دیا ہے۔ اور جس نے اپنی حکمت و دانائی اور تمام تر بے مثال سائنسی ترقی کے باوجود انسانیت کو زخم زخم کر دیا ہے۔ اقبال کی یکم جنوری ۱۹۳۸ کی ایک ریڈیائی تقریر کا اقتباس ملاحظہ ہو۔ جسے آج کے حالات و واقعات کے تناظر میں دیکھیں تو اسی عہد کا نوحہ محسوس ہوتا ہے۔ کہتے ہیں:

''دورِ حاضر کو علوم عقلیہ اور سائنس کی عدیم المثال ترقی پر بڑا فخر ہے اور یہ فخر یقیناً حق بجانب ہے۔ تمام ترقی کے باوجود اس زمانے میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت،

قومیت اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں حریت اور شرفِ انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس مثال پیش نہیں کر سکتا۔ جن نام نہاد مدبروں کو انسانوں کی قیادت سپرد کی گئی ہے، وہ خوں ریزی، سفا کی اور زبردست آزاری کے دیوتا ثابت ہوئے۔ جن حاکموں کا یہ فرض تھا کہ وہ اخلاقِ انسانی کے نوامیس عالیہ کی حفاظت کریں، انسان کو انسان پر ظلم کرنے سے روکیں۔ انھوں نے ملوکیت اور استعمار کے جوش میں لاکھوں کروڑوں مظلوم بندگان، خدا کو ہلاک و پامال کر ڈالا اور صرف اس لیے کہ ان کے اپنے مخصوص گروہ کی ہوا و ہوس کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا جائے انھوں نے کمزور قوموں پر تسلط حاصل کرنے کے بعد اُن کے اخلاق ان کے مذہب ان کی معاشرتی روایات، ان کے ادب اور ان کے اموال پر دست تطاول دراز کیا۔ پھر ان میں تفرقہ ڈال کر ان بدبختوں کو خوں ریزی اور برادر کشی میں مصروف کر دیا تا کہ غلامی کی افیون سے مدہوش رہیں اور استعمار کی جونک چپ چاپ ان کا لہو پیتی رہے۔ (۲۳)

انسانیت کی تذلیل اور استعماری بربریت کا ذکر کرتے ہوئے اقبال مزید کہتے ہیں:

''دنیا پر نظر ڈالو تو معلوم ہوگا کہ اس دنیا کے ہر گوشے میں چاہے وہ فلسطین ہو یا حبش، ہسپانیہ ہو یا چین، ایک قیامت برپا ہے۔ لاکھوں انسان بے دردی سے موت کے گھاٹ اتارے جا رہے ہیں۔ سائنس کے تباہ کن آلات سے تمدن انسانی کے عظیم الشان آثار کو معدوم کیا جارہا ہے اور جو حکومتیں فی الحال آگ و خون کے اس تماشے میں عملاً شریک نہیں ہیں وہ اقتصادی میدانوں میں خون کا آخری قطرہ تک چوس رہی ہیں۔''(۲۴)

حوالہ جات

۱- مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ اور ریاست (مضمون امپیریل ازم کیا ہے؟) فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۰۵ء، ۷۵

2. Encyclopadia of Social Sciences Vot III the Macmillen Company new york, 1963,PP653

۳- ایضاً، ص ۶۵۶

4. Colonilism www.wikipedia.com.P.1of 3

۵- مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ اور آج کی دنیا (مضمون کولونیل آئیڈیالوجی اور اس کی بنیادیں) فکشن ہاؤس لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۳۷ تا ۵۲

۶- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو) اقبال اکادمی، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۴۰۶

۷- ایضاً، ص ۲۲۰

۸- ایضاً، ص ۳۷۹

۹- قاضی [illegible]ید، سرسید سے اقبال تک، تخلیقات، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۲۳۳ تا ۲۳۵

۱۰- ایضاً

۱۱- خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکر اقبال، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۳۷۷

۱۲- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو) ص ۴۸۹

۱۳- ایضاً، ص ۴۰۷

۱۴- ایضاً، ص ۳۰۱،۷۸۸

۱۵- اقبال، علامہ محمد، اقبال نامہ، جلد اول، مرتبہ شیخ عطاءاللہ، شیخ محمد اشرف، لاہور ۱۹۴۴ء، ص ۱۶۹

۱۶- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو) ص ۱۸۹

۱۷- ایضاً، ص ۳۶۱

۱۸- اقبال، علامہ محمد، پس چہ باید کرد مع مسافر، ترجمہ ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی، اقبال اکادمی، لاہور ۱۹۹۹ء، ص ۱۴۴، ۱۴۵

۱۹- ایضاً

۲۰- ایضاً، ص ۱۴۸، ۱۴۹

۲۱- ایضاً ص ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰

۲۲- اقبال، علامہ محمد، مقالات اقبال (جغرافیائی حدود اور مسلمان) مرتبہ عبدالواحد معینی، سید، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص: ص ۳۶۵

۲۳- اقبال، علامہ محمد، حرف اقبال، مرتبہ لطیف احمد شیروانی، ایم ثناءاللہ خاں انشاء پریس، لاہور، ۱۹۵۵ء، ص ۲۲۳

۲۴- ایضاً، ص ۲۲۴

ماخذ: "بازیافت"، شمارہ ۲۹، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۶ء

پرندے کی فریاد......ایک ردِ نوآبادیاتی پڑھت

ڈاکٹر قاضی عابد

(۱)

اقبال (۹ رنومبر ۱۸۷۷ء۔۲۱ راپریل ۱۹۳۸ء) کی یہ نظم ''پرندے کی فریاد'' فروری ۱۹۰۷ء کے مخزن (لاہور) میں شائع ہوئی۔اس سے قبل کی تمام قابل ذکر منظومات بھی اسی جریدے میں شائع ہوئیں۔بانگِ درا کی اشاعت (۱۹۲۴ء) کے وقت اقبال نے اس پر نظر ثانی کی اور بانگِ درا میں شامل زیرِ مطالعہ متن حذف وانتخاب کے جس عمل سے گزارہ وہ اس امر کی خبر دیتا ہے کہ ۱۹۰۷ سے ۱۹۲۴ تک تیرہ چودہ برسوں میں اقبال کے تخلیقی شعور اور تنقیدی بصیرت میں کس قدر اضافہ ہوا۔اپنی اولین صورت میں یہ نظم بیس اشعار اور چار بندوں پر مشتمل تھی۔(۱) پہلے بند میں چھ اشعار جبکہ باقی تین بند چار چار اشعار کے حامل تھے۔موجودہ تبدیل شدہ متن میں کل گیارہ اشعار اور تین بند ہیں۔پہلا بند پانچ اشعار اور آخری دو تین تین اشعار پر محیط ہیں۔

آتا ہے یاد مجھ کو گذرا ہوا زمانہ ۔۔۔ وہ باغ کی بہاریں، وہ سب کا چہچہانا

آزادیاں کہاں وہ اب اپنے گھونسلے کی ۔۔۔ اپنی خوشی سے آنا، اپنی خوشی سے جانا

لگتی ہے چوٹ دل پر، آتا ہے یاد جس دم ۔۔۔ شبنم کے آنسوؤں پر کلیوں کا مسکرانا

وہ پیاری پیاری صورت، وہ کامنی سی مورت ۔۔۔ آباد جس کے دم سے تھا میر آشیانہ

آتی نہیں صدائیں اس کی مرے قفس میں
ہوتی مری رہائی اے کاش میرے بس میں

کیا بدنصیب ہوں میں گھر کو ترس رہا ہوں ۔۔۔ ساتھی تو ہیں وطن میں قید میں پڑا ہوں

آئی بہار، کلیاں پھولوں کی ہنس رہی ہیں ۔۔۔ میں اس اندھیرے گھر میں قسمت کو رو رہا ہوں

اس قید کا الٰہی! دکھڑا کسے سناؤں
ڈر ہے یہیں قفس میں، میں غم سے مر نہ جاؤں

جب سے چمن چھٹا ہے یہ حال ہو گیا ہے ۔۔۔ دل غم کو کھا رہا ہے غم دل کو کھا رہا ہے

ہو؛ اے سمجھ کر خوش ہوں نہ سننے والے دکھے ہوئے دلوں کی فریاد یہ صدا ہے

آزاد مجھ کو کر دے او قید کرنے والے

میں بے زباں ہوں قیدی، تو چھوڑ کر دعا لے

اولین اشاعت سے لے کر بانگِ درا میں اس شمولیت تک اقبال نے کہیں بھی اشارہ نہیں کیا کہ یہ نظم کسی انگریزی نظم (۲) کا ترجمہ یا چربہ ہے یا پھر کسی معروف یا غیر معروف نظم سے ماخوذ ہے۔ اقبال کی وفات کے بعد ہی اقبال پر لکھنے والوں کی توجہ اس طرف مبذول ہوئی کہ اقبال کے شعری سرمائے کے ماخذات کی کھوج لگائی جائے۔ ڈاکٹر محمد صادق اور پروفیسر حمید احمد خان نے اقبال کی کچھ نظموں کے انگریزی ماخذات کی طرف اشارے کیے ہیں۔ اس نظم کو بھی دونوں اصحاب نے ولیم کوپر کی نظم "On a goldfich starved to death in his Cage" کا چربہ / ماخوذ قرار دیا ہے اگرچہ ڈاکٹر محمد صادق کی رائے مستحکم اور پروفیسر حمید احمد خان اس امر میں تذبذب کا شکار ہیں کہ آیا محض ایک دو یا سطروں کی شباہت اور وہ بھی دور کی اس نظم کو ترجمہ اچربہ قرار دینے کے لیے کافی ہے یا نہیں۔

''دراصل اس کی تحریک کوپر ہی کی ایک نظم "On a Goldfinch Straved to detah in his cage" سے ہوئی۔ ترجمہ اقبال نے معمول سے بھی زیادہ آزادانہ کیا ہے اور اردو نظم کی مستقل حیثیت بالکل بجا معلوم ہوتی ہے۔'' (۳)

آگے چل کر انھوں نے جن دو مصرعوں کے تشابہ کی طرف اشارہ کیا ہو وہ یہ ہیں:۔

ولیم کوپر۔۔ My drink the morning dew (۴)

اقبال۔۔ شبنم کے آنسوؤں پر کلیوں کا مسکرانا (۵)

ولیم کوپر۔۔ I Perch'd at will on every spray (۶)

اقبال۔۔ اپنی خوشی سے آنا اپنی خوشی سے جانا (۷)

ان دونوں سطروں میں پائی جانے والی مماثلت ہرگز اس قدر نہیں ہے کہ اقبال کی نظم کو ترجمہ، چربہ یا ماخوذ قرار دیا جا سکے۔ اس ضمن میں قابل ذکر بات یہ ہے کہ اقبال کی نظم میں پرندہ زندہ ہے جبکہ ولیم کوپر کی نظم میں مرا ہوا پرندہ اپنی کتھا سنا رہا تھا۔

اقبال کی فکر اور فن کا تاریخی اعتبار سے جائزہ لینے والوں میں غلام حسین ذوالفقار، جابر علی سید اور خرم علی شفیق کی اشرافی تنقیدی بصیرت نے اس نظم کے عنوان میں ''بچوں کے لیے'' کا اضافہ دیکھ کر اس قابل نہیں سمجھا کہ اقبال کے فکر و فن کے بارے میں وہ اس نظم کے تناظر میں کوئی معقول بات کرتے البتہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی نے اس نظم

کے طبع زاد ہونے یا ترجمہ ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے مفہوم اور تخلیق کے تناظر پر بھی دو ایک باتیں کی ہیں۔(۸)
اُن کا خیال ہے کہ یہ نظم شائع تو ۱۹۰۷ء میں ہوئی لیکن تخلیق ۱۹۰۳ء میں ہوئی۔ اس ضمن میں انھوں نے اقبال کے
ذاتی ملازم علی بخش کے ایک انٹرویو کا ذکر کیا ہے۔ جس میں اس نے بتایا ہے کہ یہ نظم اقبال نے اپنے بڑے بھائی شیخ
عطا محمد کی گرفتاری کے وقت کوئٹہ جاتے ہوئی کہی تھی۔۔ افتخار صدیقی کا دوسرا حوالہ اقبال کے ایک خط کا ہے جس
میں انھوں نے مبہم انداز میں کسی نظم کی طرف اشارہ کیا اور یہ خط اقبال کے بلوچستان کے سفر سے کئی ماہ پہلے کا ہے۔
اگر ایسا ہوتا تو اقبال، اقبال فہمی اور اقبال شناسی کے نام پر بغیر کسی استناد اور تدوینی سلیقے کے ایک طومار کھڑا کرنے کی
روایت پر عامل اقبال شناس ضرور کسی نہ کسی طرح اس بات کو مطالعۂ اقبال کا ایک حصہ بنا لیتے حتیٰ کہ ڈرمل شیخ
جیسے غیر محتاط سوانح نگار نے بھی اس نظم کے اس غیر مستند تخلیقی پس منظر کو اپنی کتاب ''اقبال'' میں شامل نہیں کیا۔

دراصل ۱۹۴۷ء کے بعد تشکیل پذیر ہونے والی نئی مملکت کے اندر اقبال کے نام پر ایک فکری اسطورہ سازی کی ایسی کوشش کی گئی جس میں اقبال کے کلام کو نیم الوہی رنگ کے دھنک میں اس طرح مستور کیا گیا کہ ایک روشن فکر شاعر کہیں پس منظر میں چلا گیا اور ایک کڑا اور خالص شدت پسند مسلم طالبانی فکر کا حامل، مذہبی آئیڈیولوجی کا تراشیدہ مفکر سامنے شروع ہو گیا۔ افتخار احمد صدیقی جیسے ناقدین نے اقبال کی فکر پر اپنی مرضی کا غازہ لگانے کی کوشش کی اور اقبال سے وہ جو کچھ بھی منسوب کیا گیا جو کبھی اقبال کے حاشیہ خیال میں بھی نہ آیا ہو گا حتیٰ کہ این میری شمل ایسے مستشرقین نے بھی اس روایت کو مضبوط تر بنانے میں اپنا حصہ ڈالا۔ اقبال کے متن کی نئی ریاست کی اشرافیہ اور ضیاء الحق کے بعد بے حد طاقتور ہو جانے والے شدت پسند مذہبی طبقات نے اس طور پر توضیح یا تشریح کی کہ اقبال اور مولانا مودودی ایک ہی سطح کے فکری سرمائے کے حامل افراد نظر آنے لگے اور جہاں پر اقبال کی فکر پر اپنی مرضی کا غازہ نہ چڑھ سکے وہاں انھوں نے یا تو اس فکر کو مسترد کر دیا یا پھر یہ کہا کہ اقبال یہ باتیں کرنے کے مجاز نہ تھے۔ اقبال کے خطبات پر سید سلیمان ندوی کے نام نہاد ملفوظات کی اکیسویں صدی کے اوائل میں کراچی یونیورسٹی کے ایک جریدے میں اشاعت اس ہی سلسلے کی ایک تازہ کڑی ہے۔(۹)

(۲)

اس سارے عمل کے پس پشت دراصل کسی متن کو خارجی تناظر یا مصنف کے ذاتی کوائف کی روشنی میں پڑھنے کی روایت ہے جسے ساں بونے شروع کیا تھا اور نفسیاتی دبستانِ تنقید نے اس طور پروان چڑھایا کہ ورائے متن ہی سب کچھ کہہ دینے کو تنقید کا اصل سرمایہ سمجھا جانے لگا۔ اقبال کے متن کی تفہیم و توضیح کے نام پر اقبال شناسی کی اتنے بڑے حجم کی حامل روایت کا بہت بڑا حصہ ورائے متن تعبیر و تفہیم کے سوا کچھ نہیں۔ اردو کا نقاد ورائے متن تعبیر سازی کا اس قدر عادی ہوا ہے کہ وہ متن اساس معنی یا ورق اساس معنی یا متن کی قریبی قرأت یا انتر پڑھت کو

لا حاصل شے سمجھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر عزیز احمد یا ایک دو اور ناقدین نے اس نظم کے رد نوآبادیاتی لحن کی طرف اشارہ کیا ہے تو ورائے متن تعبیر سازی کے عادی افتخار احمد صدیقی نے شدید ردعمل کا اظہار کیا ہے جسے ورائے متن تعبیر سازی کی روایت مضبوط تر ہوتی چلی گئی وہیں نئے ادبی اور تنقیدی نظریات کے حامل جدیدیت کے زمانے کے حلیف اور مابعد جدیدیت کے زمانے کے حریف ڈاکٹر گوپی چند نارنگ اور شمس الرحمٰن فاروقی نے بالترتیب دو نظریہ ساز مضامین تحریر کیے۔ ''فیض کو کیسے نہ پڑھیں'' اور ''اقبال کو کیسے پڑھیں''۔ یہ دونوں مضامین بظاہر دعویٰ تو متن کے اندر رہنے کا کرتے ہیں اور اس میں کامیاب بھی رہتے ہیں مگر وہ متن دائرے کے اندر صرف یہ دکھانے کی کوشش کرتے ہیں کہ شاعر ادب کی بنت سازی کے عمل سے کس طرح گزر رہا ہے مگر شاعر اس سارے عمل سے کیوں گزرتا ہے اور معنی کی روشنی جو ادب پارے کے اندر فکر کی دھنک پیدا کرتی ہے، وہ کیا ہے، دونوں مضامین اس باب میں خاموش ہیں۔ گوپی چند نارنگ کے ہاں تو پھر بھی معنی آفرینی کی لہر ابھرتی ہے مگر فاروقی کے ہاں مفہوم سے گریز کی شعوری کاوش تعبیر سازی جو ان کا پسندیدہ لفظ ہے، اپنے ہمہ گیر عمل سے محروم رہتی ہے۔

بیسویں صدی کے وسط میں فرانسیسی دانشوروں نے معنی فہمی اور معنی افزائی کے حوالے سے جس ردِعمل کا اظہار کیا وہ دراصل تعبیر سازی اور معنی فہمی کے ان ہی رجحانات کے خلاف تھا۔ افتخار احمد صدیقی نے کہا ہے کہ اقبال اس دور میں جانتا تھا۔ کہ آزادی محض منت سماجت سے حاصل نہیں ہوتی۔ ان کا یہ کہنا دراصل اقبال کی شخصیت سازی کے اس عمل کی طرف اشارہ کر رہا ہے جہاں آپ اپنے ہیرو یا سورما سے کوئی ایسی بات منسوب ہوتے نہیں دیکھ سکتے جو اس کے سورمائی پیکر یا امیج کو نقصان پہنچاتی ہو۔ یہ اسی عادت کی اسیری کا شاخسانہ ہے کہ آپ متن کو متن سمجھ کر پڑھنے کی بجائے اس متن کے تشکیل کنندہ کی شخصیت کے تناظر میں کھولنے کی کوشش کرتے ہیں یوں متن کے خالق یا تشکیل کنندہ کے امیج یا سورمائی پیکر کو بچانے کے لیے آپ ورائے متن فکر کی مدد سے متن اور اس کی نامیاتی ساختیات کو مسخ کر دیتے ہیں۔ رولاں بارتھ نے جب مصنف کی موت "Death of Author" کی بات کی تھی تو یہ شدید عمل دراصل متن کی ساختیاتی خاصیت کو بچانے کی خاطر تھا جو مصنف کے نام پر نقاد کی اتھارٹی کے لیے ایک چیلنج کا درجہ رکھتا تھا۔ یہ ضرور ہے کہ اس زمانے میں سارتر، پابلو نرودا اور عملی طور پر سیاسی جدوجہد میں شامل ادیبوں کی تحریروں کو ان کی جدوجہد کے تناظر میں پڑھنے یا سمجھنے کی عادت بے حد راسخ ہو چکی تھی اور بارتھ ژاک دریدا سارتر کو زیادہ پسندیدگی کی نگاہ سے بھی نہیں دیکھتے تھے اور رولاں بارتھ کے اس فیصلے کے پس منظر میں ممکن ہے کہ یہ ناپسندیدگی کا تعلق موجود ہو مگر اس تنقیدی رجحان کا زیادہ تر فائدہ متن اور اس کی اتھارٹی کو ہوا۔ کسی بھی وضع کی سیاسی جدوجہد میں عملی طور پر شریک ادیب کو جب اس کی جدوجہد کے تناظر میں پڑھایا جاتا ہے تو اسے ایک بت بنا کر رکھ دیا جاتا ہے یا پھر پاکستان جیسی ریاست میں اسے پاکستان دشمن یا اسلام دشمن قرار دے کر اس کی امیج

طرزِ تنقید کی عملی مثالیں ہیں۔
سازی کی جاتی ہے۔ اقبال اور فیض کی مثالیں اس
متن کی آزادی کے لیے کوشش کرنے والوں میں بارتھ کو جو اولیت دی جاتی ہے وہ بھی تنقید کی روایت کا
کے مطالعہ کے رہنما اصولوں کی دریافت کرتے ہوئے
درست یا گہرا مطالعہ نہ ہونے سے ہے ورنہ کلاسک
میتھیو آرنلڈ نے بھی یہی باتیں کی تھیں کہ پہلے جہاں ایک فرد ہوتا تھا وہاں اب عقیدت کے کہرے میں ملفوف ہوتا
رکھا ہوتا ہے اور آگے اس نے شاعری کے مطالعے کے لیے ضروری قرار دیا تھا کہ نقاد کو فیصلہ کرتے ہوئے ذاتی
مغالطے سے اجتناب کرنا چاہیے۔ ٹی ایس ایلیٹ نے بھی شاعری اور شخصیت کے حوالے سے بحث کرتے ہوئے
اس طرح کے سوال اٹھائے تھے۔ بارتھ نے اس تنقیدی روایت کو ایک نیا رنگ روپ دیا اور واضح طور پر قرار دیا کہ
اگر شاعر یا ادیب کسی وضع کی عملی جدوجہد میں شریک ہے تو وہ اس کی ایسی اضافی خوبی ہے جس کا اس کے متن کی
تعبیر سے کوئی لازمی تعلق نہیں بنتا۔ بارتھ کے ان نظریات کا سب سے زیادہ فائدہ بھی اس کے دوست پال ڈی مان
کو پہنچا جس کے بارے میں معلوم ہوا کہ وہ ایک خاص دور میں ایک خاص جماعت کی حمایت میں مضامین لکھتا رہا
جو بلجیم کے ایک اخبار میں شائع ہوئے یا پھر ہائیڈیگر کے حوالے سے بھی کچھ اسی طرح کی باتیں سامنے آئیں مگر ان
باتوں سے اس لیے صرفِ نظر کیا گیا کہ متن اور اس کا تشکیل کنندہ دو الگ الگ منطقے ہیں۔ اگر اقبال کی طرف واپس
آئیں تو ڈاکٹر عنایت اللہ بلوچ نے تحریکِ خلافت اور اقبال کے حوالے سے جو کچھ لکھا ہے تو تھیوری اور خاص طور
پر رولاں بارتھ کے نظریات کی روشنی میں اقبال کا تشکیل کردہ متن اور عملی سطح پر اقبال کا تحریکِ خلافت سے گریز کم از
کم تعبیر شناسی میں رکاوٹ نہیں بن سکتا۔ اقبال کی اس نظم کو پڑھتے ہوئے ہمیں اس قبیل یا وضع کے سوالوں سے
صرفِ نظر کرنا ہوگا کہ:

۱- اقبال سامراج دشمن ہے؟
۲- اقبال افغانستان کے حکمرانوں یا مغل حکمرانوں میں ایک خاص آدمی کے مداح کیوں تھے؟
۳- یورپ روانگی سے قبل دارا شکوہ کے مزار اور واپسی پر اورنگ زیب کے مزار پر فاتحہ خوانی کیوں کی؟
۴- ملکہ برطانیہ اور بہاول پور کے نواب کے لیے قصیدہ کیوں لکھا؟
۵- سر کا خطاب کیوں لیا اور ایک خاص موقع پر واپس کیوں نہ کیا؟

یہ اور اس قبیل کے سوال آج کی تنقید کے لیے اس لیے بے مصرف ہیں کہ آج تنقید خود کو متن مرکوز رکھنے کی
دعوے دار ہے اور زیادہ سے زیادہ متن اساس معنی ورق اساس معنی کی متلاشی ہے۔ خارج اساس تناظر کو متن یا متن
کی نامیاتی ساخت کو مسخ کرنے کا احتمال پیدا کرتا ہے اور اگر یہ دروازہ ایک بار کھل جائے تو اسے بند کرنا مشکل ہو
جاتا ہے۔ یوں تنقید کے عمل کے ایک ایسی دلدل میں بدل جانے کے امکانات پیدا ہو جاتے ہیں جس میں اصل

مفہوم گم ہو جاتا ہے۔ پہلے بھی کہا گیا ہے کہ متن پر پڑنے والے اس دباؤ کا تماشا اقبال شناسی کے دائرے میں بے حد عام ہے۔ یوں اگر اقبال کو اس کے صحیح تناظر میں دیکھنا ہے تو اقبال کے متن تک ہی خود کو مرکوز رکھنا ضروری ہوگا۔ یہ درست ہے کہ مصنف کی دیگر تحریریں یا کچھ اور ادبی تحریریں متن کو کھولنے میں ہماری معاونت کرتی ہیں مگر سارا معاملہ بین المتونیت کا ہے کسی خارجی دباؤ کا نہیں۔

(۳)

اس بے حد طویل تمہید کے بعد ہم اس نظم کے مطالعے میں خود کو متن مرکوز کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ نظم کی کلید اس کا عنوان ہوتا ہے۔ 'پرندے کی فریاد: بچوں کے لئے' کیا واقعی اس عنوان کو اس طرح سادہ انداز میں لیا جائے جس طرح اقبال کے اکثر ناقدین نے کیا اور نتیجے کے طور پر اس اہم نظم کو اس لائق نہ سمجھا گیا کہ سنجیدگی سے اقبال کی فکر کے اس اہم گوشے کو اجاگر کرنے کا ایک نقطۂ آغاز فراہم ہو جاتا۔ اگر غور کیا جائے تو اس عنوان کے اندر طنز کی ایک لے موجود ہے پرندے اور بچوں کا تعلق ایک فطری تعلق ہے اور ہمارے دور میں ایک بے حد اہم افسانہ نگار نیر مسعود نے 'طاؤس چمن کی مینا' کے عنوان سے اس تعلق کے نیم خفتہ گوشوں پر روشنی ڈالی ہے۔ تو یہ درست ہے کہ جدید تنقیدی رویے مصنف کی ارادی معنویت کے قائل نہیں اور ادبی تشکیل کو ثقافت کا زائدہ سمجھتے ہیں مگر فن پارے کی ساخت تو مصنف کے تشکیلی عمل سے ہی وجود میں آتی ہے۔ سو مشرق میں پرندوں کے ذریعے کہانی کہنے کا عمل بہت پرانا ہے اور شاید دنیا کی تمام تر تہذیبوں میں ایسا ہے۔ ''منطق الطیر'' سے لے کر'' طاؤس چمن کی مینا'' تک میں یہ فنی رمز بہت خوبی سے معنی کی مختلف جہات کو آشکار کرتا ہے اور فن کی دنیا میں علامت کا عمل دخل بھی اسی ذریعے سے ممکن بنایا جا رہا ہے۔ سو اقبال کی اس نظم کا بنیادی محور بھی پرندے کی علامتی تشکیل ہے۔

متن ہمیشہ کھلا اور لاطرف ہوتا ہے اور اس کی توضیحی پڑھت میں اس نامیاتی رشتے کی دریافت کے لئے بعض اوقات اسے ابتدا سے نہیں بلکہ کہیں درمیان سے یا پھر آخر سے بھی پڑھنا پڑتا ہے۔ متن میں موجود مکرِ شاعرانہ کو کھولنے کے لئے متن میں اس طرح آگے پیچھے ہونا پڑتا ہے سو اس نظم میں بھی آغاز سے پہلے ہمیں آخری سے پہلی سطر کی طرح رجوع کرنا پڑ رہا ہے۔ جہاں متن افتخار احمد صدیقی جیسے ناقدین کا طلسم بھی توڑ دیتا ہے:

گانا اسے سمجھ کر خوش نہ ہوں نہ سننے والے

دکھے ہوئے دلوں کی فریاد یہ صدا ہے

ان سطروں کو پہلے پڑھنے سے جہاں فن پارے کی نامیاتی تشکیل ہماری سمجھ میں آتی ہے وہیں یہ سطریں اس نظم کی ردِ تشکیل میں یا قرارِ معنی کے رد میں ہماری معاونت کرتی ہیں۔ ان دو سطروں سے علامتی پیرائے کو تقویت ملتی ہے کہ متن کئی سطحوں پر کلام کر رہا ہے، گانا کیا ہوتا ہے اس کا تہذیبی زندگی کے کس مقام پر کیا درجہ ہوتا ہے اور دکھے

ہوئے دلوں کی صدا کیا ہوتی ہے۔ یہ صدا ابھی گانے کے اندر مستور ہو سکتی ہے۔ یہ وہ کلید ہے جو ہمیں بتاتی ہے کہ ہم
کا مفہوم اس کی خارجی سطح سے سفر نہیں کر رہا ہے بلکہ یہ کلام کی وہ علامتی صورت ہے جو اپنی کتھا کو بہ انداز دگر سنانے
کے عمل کی راہیں کھول رہی ہے۔ تعبیر سازی کی کلید ہاتھ میں آنے کے بعد ایک مرتبہ پھر نظم کی اولین سطور کی طرف
آتے ہیں:

آتا ہے یاد مجھ کو گزرا ہوا زمانہ

یاد، مجھ، کو گزرا ہوا، زمانہ تین باتیں بہت بنیادی ہیں۔ ان تینوں باتوں میں غلامی کا احساس ملفوف ہے۔

یاد: یہ وہ سیال منطقہ ہے جو پوری نظم کی ٹھوس دنیا کو سیال دنیا میں تبدیل کر دیتا ہے اور یادیں ہمیشہ سیال صورت میں سامنے آتی ہیں۔

مجھ کو: یہ واحد متکلم کون ہے۔ شاعر، میں یا آپ میں کوئی ایک فرد۔ متن کی دنیا میں واحد متکلم کی آواز ہمیشہ قواعد کی دنیا کے واحد متکلم سے مختلف رہی ہے، یہ تخصیص کو تعمیر میں ملفوف کرنے کا عمل ہوتا ہے۔ یہ واحد متکلم، میں، آپ، سب۔ کوئی ایک فرد جو اس غلام معاشرے کا حصہ ہو۔

گزرا ہوا زمانہ: ماضی، مگر کون سا ماضی۔ ابھی اقبال کی فکر کے منطقے میں عرب کے صحرا یا مسلم سپین نہیں آئے۔ ابھی وہ ہمالہ اور نیا شوالہ والا ماضی ہے۔ اس کی وسعت نے اپنے پر سپین اور نجد اور دیگر جغرافیائی خطے جو بعد میں اقبال کے متن کا ایک اہم حصہ بنتے ہیں، تک نہیں پھیلائے۔ سو غلامی کا یہ ادراک ایک خاص جغرافیہ کا حامل ہے۔ وطنیت کا ایک جغرافیائی تصور اقبال کی فکر کے ابتدائی دور میں ایک اہم تصور ہے۔ وطن، ملت، اور دیگر تصورات جو بعد کے سیاسی و سماجی اور تہذیبی صورتحال کے اندر تبدیل ہوتے ہیں۔ مولانا حسین احمد مدنی سے ٹکراؤ پیدا ہوتا ہے۔ خطبہ الٰہ آباد میں پیش کیے گئے تصورات ابھی آگے کی بات ہیں۔ ماضی کو یاد کرتے ہوئے آدمی رومانوی ہوتا ہے اور رومانویت بہرحال بغاوت کو جنم دیتی ہے لیکن اقبال کی زندگی میں ابھی بغاوت والا موڑ نہیں آیا اور شاید کبھی نہیں آیا۔ ذاتی زندگی سے لے کر فکری اور تخلیقی زندگی تک۔ بغاوت جو رومانویت کی دین ہے کی جگہ ایک عملیت پسندی جو شاید حالات کی دین ہے۔ جدید تنقید مانتی ہے کہ رویے ثقافت اور معاشرت کے زائیدہ ہوتے ہیں۔ اس مقام پر آ کر یہ دو سطریں ضرور یاد آتی ہیں:

آزاد مجھ کو کر دے او قید کرنے والے
میں بے زباں ہوں قیدی تو چھوڑ کر دعا لے

ان سطروں میں جہاں اپنی بے بسی کا ادراک ہے وہیں پر قید کرنے والے کی طاقت کا اندازہ بھی موجود ہے اور آزادی کے لئے کسی منظم جدوجہد کے نہ ہونے کا احساس بھی ان مصرعوں میں ۱۷۵۶ء سے ۱۸۵۷ء اور مابعد کی

ساری صورتحال کا درد بھرا احساس موجود ہے۔ نوآبادیاتی دور کی بے بسی اور اپنی طرف سے کچھ نہ کر سکنے کا احساس۔
ایک شدت بھر غلامی کا احساس۔

باغ کی بہاریں اور سب کا چہچہانا۔ باغ۔ ایک اگلا کلیدی علامتی لفظ ہے جو اپنی زمینی صورتحال کی طرف
اشارہ کر رہا ہے۔ یہ نوآبادیاتی صورتحال سے پہلے کی بات ہے اور نوآبادیاتی دباؤ کی طرف اشارہ ہے جس میں
مختلف مذاہب کے لوگ اس براعظم میں خوشی سے رہ رہے تھے۔ باغ کے ساجھے داروں نیا بھی ایک دوسرے سے
اپنی دوری اختیار نہیں کی تھی اور نہ باغ کو تقسیم کرنے کا کوئی احساس پیدا ہوا تھا۔ باگ ایک وسیع تناظر کا حامل لفظ
ہے اور اگلی سطر میں گھونسلے کے لفظ سے ذہن باغ / گھونسلہ، ملک / گھر اور معاشرہ اور فرد کے تصورات کی طرف
رجوع کرتا ہے۔ یہ اس نظم کی اہم ترین سطور میں سے ایک ہے۔ اور اگلی چار سطریں معنوی اور فنی سطح پر اس سے
جڑی ہوئی ہیں۔

آزادیاں کہاں وہ اب اپنے گھونسلے کی　　اپنی خوشی سے آنا، اپنی خوشی سے جانا
لگتی ہے چوٹ دل پر آتا ہے یاد جس دم　　شبنم کے آنسوؤں پر کلیوں کا مسکرانا
وہ پیاری پیاری صورت وہ کامنی سی صورت　　آباد جس کے دم سے تھا میرا آشیانہ

ساشیور کی لسانیات کے اثرات کا تنقید کے جہان میں انطباق کرنے والے کہتے ہیں کہ متن میں معنویت کا
آسمان تضادی رشتوں / جوڑوں سے روشن ہوتا ہے مگر کبھی کبھار یہ جہانِ معنی غیر تضادی جوڑوں / رشتوں سے بھی
روشن ہو جاتا ہے۔ ان سطور میں ایسا ہی ہوا ہے مگر ذرا مختلف انداز میں۔ یہ غیر تضادی جوڑے آگے جا کر تضادی
جوڑوں / رشتوں میں تبدیل ہو گئے ہیں۔

کامنی سی مورت۔ معاشرے کی تشکیل صورت ذہن میں آتی ہے۔ انسانی تعلقات میں مرد و زن کے رشتے
کی اساس کی مختلف جہتیں ہیں۔

۱۔ جذباتی / نفسیاتی　　۲۔ جنسی / حیاتیاتی　　۳۔ معاشرتی / ثقافتی

سماجی علوم کے ماہرین متفق ہیں کہ معاشرے کی متشکل صورت میں اکائی فرد نہیں بلکہ جوڑا ہے:

آباد جس کے دم سے تھا میرا آشیانہ

ضرورت اس امر کی ہے کہ دیکھا جائے کہ نوآبادیاتی صورتحال نے رخنہ کہاں ڈالا ہے۔ یہ رخنہ حیاتیاتی /
جنسی سطح پر نہیں بلکہ جذباتی، ثقافتی اور معاشرتی سطح پر پڑا ہے۔ 'تھا' کا لفظ بے حد اہم ہے جو بتاتا ہے کہ اب معاشرہ
جذباتی اور ثقافتی سطح پر اس لئے انتشار کا شکار ہے کہ تہذیب و شائستگی کے تصورات عورت سے وابستہ ہیں۔ آج بھی
نوآبادیاتی صورتحال سے پہلے کے کلچر میں بھی۔ اگرچہ اس کے قرینے اور تھے اور ان قرینوں کو سمجھنے کے لئے اس

زمانے کی عمرانی تاریخ یا ادبی متون میں ملفوف ثقافتی تاریخ پڑھنے کی ضرورت ہے۔ امراؤ جان ادا نشتر، گردشِ رنگِ چمن اور فاروقی کی افسانوی تحریریں بشمول 'کئی چاند تھے سرِ آسماں' اپنے اپنے تعین اس ثقافتی صورتحال کی تشکیل کو پیش کرتی ہیں۔

یہیں ایک اور اہم بات کہ اگر یہ نظم پرندوں کی صورتحال پر کہی گئی ہے تو پرندے تو حیاتیاتی سطح پر ہی جیتے ہیں۔ ثقافتی، جذباتی اور نفسیاتی سطح جو ان سطور میں موجود ہے وہ اس کی ملفوفاتی حیثیت کی طرف اشارہ کر رہی ہے کسی بھی نو آبادیاتی معاشرے میں لوگ محض حیاتیاتی یا جنسی سطح پر زندگی گزار رہے ہوتے ہیں:

آتی نہیں صدائیں اس کی مرے قفس میں
ہوتی مری رہائی اے کاش میرے بس میں

ثقافتی سطح پر زندگی گزارنے کی خواہش ہر انسان کی جائز خواہش ہے جسے نو آبادیاتی صورتحال پورا نہیں ہونے دے رہی۔ اگلے حصے میں بدنصیبی سے بات شروع کی گئی ہے۔ دراصل علامت کو تشکیل دینے والے اشارے ثقافت، تمثیل یا اسطورہ سے آتے ہیں۔ یہاں پر ساری صورتحال ثقافتی سطح کی ہے۔ بدنصیب، گھر، وطن، قید، ساتھی۔ یہ سارے رموز ایک تشکیلی نامیت میں ڈھل گئے ہیں۔ اگلے حصے میں بہار کا لفظ بہت وسیع تناظر میں وارد ہوا ہے۔ بہار کا لفظ انسانی آزادی، محکومی، ارادے اور اس کی شکست اور محکومی کے تناظر میں ایک استعارے کے طور پر بار بار ابھرتی ہے۔ مابعد الطبیعاتی سطح پر بھی اور طبیعاتی سطح پر بھی بہار زندگی کی مسرتوں کی علامت ہے:

جب سے چمن چھٹا ہے یہ حال ہو گیا ہے
دل غم کو کھا رہا ہے غم دل کو کھا رہا ہے

یہ ساری نظم کا حاصل اس طرح ہے کہ رمز یا علامت بے حد ملفوف ہے۔ چمن کیا ہے؟، آزادی کا دوسرا نام ہے مگر جب آزادی ختم ہے تو پھر چمن میں جسمانی طور پر رہنا نہ رہنا برابر ہے مگر دوسرا مصرع جس قدر خوبصورت ہے اس کی مثال اردو شاعری میں شاذ و نادر ہے اور ایک ایسی صورتحال کا تخلیقی اظہار ہے جس میں بہت سارے تجربے گھل مل جاتے ہیں۔ یہ اختلال الفاظ بے حد توانائی کا حامل ہے۔ دل اور غم کی تلازماتی حیثیت کا نقش یا امیج اردو شاعری کی تاریخ میں ایک خوبصورت اضافہ ہے۔ نو آبادیاتی تجربے کی شدت اور غم کی کیفیت کا اظہار دونوں بہت ہی شدت کے ساتھ اس رواں اور بولے ہوئے مصرعے میں بیان کئے گئے ہیں۔

یہ نظم بیک وقت بہت ہی سادہ اور بے حد پیچیدہ ہے۔ اس میں ملفوف تجربے کا بیان اس کی پڑھت پر منحصر ہے۔ اگر آپ ایک بچے کی طرح سادہ انداز میں اسے پڑھتے ہیں تو پھر ایک ایسی بڑی عمر کے آدمی کے لئے کوئی مفہوم یا دلچسپی نہیں رکھتی جواب بچہ نہیں رہا اور اگر آپ اس نظم کے مکر شاعرانہ کے پس پشت نو آبادیاتی تجربے کو

چھو لیتے ہیں تو یہ نظم اپنے علامتی پیرائے میں اپنے مفہوم کی تہوں کو آپ پر کھولتی چلی جاتی ہے۔ اگر آپ اسے نو آبادیاتی تناظر میں کھولتے ہیں وہ آخری سطریں جن کی وجہ سے افتخار احمد صدیقی اس نظم کی ردِ نو آبادیاتی تناظر جہت سے انکار کرتے ہیں۔ ایک فنی ہنر میں ڈھلتی ہوئی دکھائی دیتی ہے ہیں۔ یوں یہ نظم نو آبادیاتی زمانے کے فرد کے احساس غلامی کا تخلیقی تجربہ بن جاتی ہے اور یہی اس نظم کا حسن ہے۔ فیصلہ آپ کو کرنا ہے کہ آیا آپ اس نظم کو ایک بچہ بن کر پڑھتے ہیں یا ایک باشعور قاری کی طرح مابعد نو آبادیاتی تناظر میں۔

حوالہ جات

۱۔ حذف شدہ متن ملاحظہ ہو:

وہ ساتھ سب کے اڑنا، وہ سیر آسماں کی
وہ باغ کی بہاریں، وہ سب کا مل کے گانا
پتوں کا ٹہنیوں پر وہ جھومنا خوشی کا
ٹھنڈی ہوا کے پیچھے وہ تالیاں بجانا
تڑپا رہی ہے مجھ کو رہ رہ کے یاد اس کی
تقدیر میں لکھا ہے تھا پنجرے کا آب و دانا

☆

باغوں میں بسنے والے خوشیاں منا رہے ہیں
میں دل جلا اکیلا دکھ میں کراہتا ہوں
ارمان ہے یہ جی میں، اڑ کر چمن کو جاؤں
ٹہنی پہ گل کی بیٹھوں، آزاد ہو کے گاؤں
بیری کی شاخ پر ہو ویسا ہی پھر بسیرا
اس اجڑنے گھونسلے کو پھر جا کے میں بساؤں
چگتا پھروں چمن میں دانے ذرا ذرا سے
ساتھی جو ہیں پرانے، ان سے ملوں ملاؤں
پھر دن پھریں ہمارے، پھر سیر ہو وطن کی
اُڑتے پھرے خوشی سے، کھائیں ہوا چمن کی
آزاد جس نے رہ کر، دن اپنے ہوں گزارے
اس کو بھلا خبر کیا، یہ قید کیا بلا ہے

2. TIME was when I was free as air,
The thistle's downy seed my fare.
My drink the morning dew,
I perch 'd at wiill on evry spray,
My form genteed, My Plumage gay,
My strains for ever new.
But gaudy Plumage, sprightly strain
And form genteel, were all in vain,

And of a Transient date

For caught ad cag'd and starv'd to death,

in dying sighs my little breath

soon pass'd the wiry grate .

Thanks gentle swain for all may woes

and thanks for this effectual close

And cure of eviry ill

More cruelty could none express

And I if you had shown me less

Had been your pris'ner still.

۳۔ حمید احمد خان، اقبال اور انگریزی شعرا: مشمولہ، اقبال: شخصیت اور شاعری، لاہور: بزم اقبال۱۹۸۴ء، ص۱۰۰

۴۔ علامہ اقبال، کلیات اقبال (بانگ درا) لاہور، اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۹۰ء، (اشاعت اول) ص۵۲۔۵۳

5- http:/en.wikisource-org/wiki/On_to_Death_in_his-Cage

۶۔ علامہ اقبال، کلیات اقبال (بانگ درا)، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ص۵۲۔۵۳

۷۔ حوالہ مذکورہ بالا

۸۔ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروج اقبال، لاہور: بزم اقبال، ۱۹۷۷ء، ص۲۶۴۔۲۶۳

۹۔ کراچی یونیورسٹی کراچی کے تحقیقی مجلے جریدہ کے چار متصل اور مسلسل شماروں (۳۴تا۳۶) میں خطبات کے حوالے سے جریدہ کے مدیر نے مضامین تحریر کیے جس میں روایت اور جدیدیت کی کش مکش کے حوالے سے امالی غلام محمد یا امالی سید سلیمان ندوی کے سہارا لے کر ان خطبات کے مطن کی تضحیک کی گئی۔ اس سے پہلے یہ امالی ساحل کراچی کی اشاعت جون۲۰۰۶ء میں منظر عام پر آئے۔ محمد سہیل عمر، احمد جاوید، خرم علی شفیق اور محمد ظفر یسٹین نے ''بیارا بزم بر ساحل کہ آنجا'' کے عنوان سے اس کا جواب ایک کتابچے/رسالے کی صورت میں دیا ہے جو اقبال اکادمی پاکستان، لاہور نے ۲۰۰۶ء میں ہی شائع کیا۔

مآخذ: ''دریافت''، شمارہ ۱۱، جنوری۲۰۱۲ء

فکرِ اقبال اور مغرب کی تمدنی اور اِستعماری یلغار

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

علامہ محمد اقبال نے شعور کی آنکھ کھولی تو "مغرب" ان کے وطن ہندستان میں حاکم و حکمران کی حیثیت سے موجود و مسلط تھا۔ برطانیہ، جو مغربی غلبہ و استیلا کی علامت تھا، اپنی پوری سیاسی و تہذیبی علمی و فکری اور فوجی قوت کے ساتھ برعظیم پر قابض و متصرف تھا۔ اقبال کی تعلیم، اول تا آخر انگریزوں کے قائم کردہ اداروں میں ہوئی۔ یہاں تک اقبال کے ایک استاد پروفیسر آرنلڈ کا تعلق بھی انگریزوں کے قائم کردہ ادارے سے تھا۔ مگر آرنلڈ نے اقبال میں مزید علم حاصل کرنے کی جوت جگائی اور یہی سودائے علم اور اسی شراب علم کی لذت، انھیں کشاں کشاں یورپ لے گئی۔ اگرچہ انھوں نے بیرسٹرایٹ لاء اور پی ایچ ڈی کی ڈگریاں مغربی مراکز علوم وفنون سے حاصل کیں، مگر یہ بالکل واضح ہے کہ یورپ کے مقاصد تعلیم اور اقبال کے مقاصدِ حیات میں ایک واضح تضاد اور حد درجہ مغائرت تھی۔

قیامِ یورپ میں مغربی علوم اور جدید فلسفہ و ادب کے مطالعے، عقلی، فکری اور سیاسی تحریکوں سے واقفیت، یورپی حکماو شعرا سے اخذ اکتساب اور "درسِ حکیمانِ فرنگ" نے اقبال کی عقلی و ذہنی استعداد کو تو ضرور بڑھایا لیکن اس کے ساتھ ہی انہیں مغربی علم و دانش کی کم بصری اور نارسائی کا بھی شدید احساس ہونے لگا۔ انہوں نے یورپ کی "کانِ نمک" میں اپنی شخصی انفرادیت کو برقرار رکھا۔ یقیناً یہ "صحبتِ صاحب نظراں" کا اثر تھا۔ [اقبال کی زندگی میں سب سے پہلے صاحب نظر خود ان کے والد ماجد شیخ نور محمد تھے۔ اور دوسرے: مولوی میر حسن] گو، اقبال تین برس تک یورپ کے بعض ملحد فلسفیوں سے بھی درس لیتے رہے (مے از میخانہ مغرب چشیدم ......اور...... نشستم بانکویانِ فرنگی) مگر ان پر مغربیت کا رنگ نہ چڑھ سکا:

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوہ دانش فرنگ
سرمہ ہے میری آنکھ کا، خاکِ مدینہ و نجف (۱)

اقبال ابھی یورپ ہی میں تھے کہ "مغرب" سے منحرف ہو گئے۔ اقبال کی شخصیت داخلی طور پر تربیت یافتہ، منظم اور توانا تھی۔ انہیں یورپی(۲) تمدن کا ظاہری طمطراق مادی، آسایشیں اور چمک دمک متاثر نہ کر سکی۔ شخصی حیثیت میں وہ مغرب کے جس قدر قریب ہوئے، ان کے ذہن میں اس کے خلاف ایک ناقدانہ ردعمل

پیدا ہوتا گیا۔ سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے اس صورتِ حال کو ان الفاظ میں پیش کیا ہے:

''مغربی وتہذیب کے سمندر میں قدم رکھتے ہوئے وہ جتنا مسلمان تھا اس کے منجدھار میں

پہنچ کے اس سے زیادہ مسلمان پایا گیا۔ اس کی گہرائیوں میں جتنا اترتا گیا' اتنا ہی زیادہ

مسلمان ہوتا گیا' یہاں تک کہ اس کی تہ میں جب پہنچا تو دنیا نے دیکھا کہ وہ قرآن میں گم ہو

چکا ہے اور قرآن سے الگ اس کا کوئی فکری وجود باقی ہی نہیں رہا۔''(۲)

اقبال کا یہ ردعمل بالکل فطری تھا۔ وہ ایک ایسے مسلم گھرانے میں پیدا ہوئے ہیں اور پروان چڑھے، جو اسلام

کی بہترین روایات واقدار کا امین تھا۔ کہنا چاہیے کہ وہ فطرتاً' طبعاً' افتاداً' ذہناً اور ترجیحاً مشرقی اور اسلامی تھے۔ قیام

یورپ کے مشاہدات نے علامہ کو ۱۹۰۷ء ہی میں یہ کہنے پر مجبور کر دیا:

تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا(۳)

(خیال رہے کہ شپنگلر کی زوالِ مغرب کی پیش گوئی بہت بعد میں سامنے آئی۔)

آیندہ [illegible] برسوں میں بھی اقبال نے اپنے نتائج میں کسی تبدیلی کی ضرورت محسوس نہیں کی:

جہان نو ہو رہا ہے پیدا، وہ عالم پیر مر رہا ہے
جسے فرنگی مقامروں نے بنا دیا ہے قمار خانہ(۴)

....

خبر ملی ہے، خدایان بحروبر سے، مجھے
فرنگ رہ گزر سیل بے پناہ میں ہے(۵)

ناقدانہ ردعمل کے سلسلے میں علامہ اقبال کے ایک خط کا ذکر ضروری ہے۔ وحید احمد کے نام ۷ تمبر ۱۹۲۱ کو لکھتے ہیں:

''اس زمانے میں سب سے زیادہ بڑا دشمن اسلام اور اسلامیوں کا نسلی امتیاز و ملکی قومیت کا

خیال ہے۔ پندرہ برس ہوئے جب میں نے پہلے پہل اس کا احساس کیا۔ اس وقت میں

یورپ میں تھا اور اس احساس نے میرے خیالات میں انقلاب عظیم پیدا کر دیا۔ حقیقت یہ

ہے کہ یورپ کی آب وہوا نے مجھے مسلمان کر دیا۔''(۶)

اس اعتبار سے وہ یورپ اور وہاں کے صاحبانِ حکمت و دانش کے بھی ممنون ہیں۔ اقبال کی اس حکیمانہ

بصیرت میں، جس نے انھیں فکری و ذہنی توازن عطا کیا' مغربی علوم حکمت کے سرچشموں کا بھی دخل ضرور ہے۔

درج بالا اقتباس میں اقبال نے نسلی و وطنی قومیت کو دشمنانِ اسلام وملتِ اسلامیہ میں سرفہرست قرار دیا

ہے۔ فی الحقیقت اقبال کی ذہنی تبدیلی میں تین عناصر کارفرما تھے:

۱۔ مغرب کی ملحدانہ مادہ پرستی

۲۔ علاقائی اور وطنی قومیت کا تصور

۳۔ لادین سیاست

اگرچہ اقبال، مغرب کی تمدنی اور معاشرتی خوبیوں جیسے: وقت کی پابندی، صفائی، کاروباری دیانت، محنت پیہم اور سلیقہ شعاری وغیرہ کے قائل ہیں اور اس کی صنعتی ترقی، سائنسی ایجادات، روشنی علم و ہنر اور اختراعی [illegible] وشوں کے بھی مداح ہیں مگر انہیں اندیشہ تھا کہ ہم مشینی ترقی کے ظاہری طمطراق میں ہی الجھ کر نہ رہ جائیں۔

Reconstruction کے پہلے خطبے میں ایک جگہ کہتے ہیں:

....The world of islam is spiritually moving towards the west. Thera is nothing.wrong in this movement for European culture, on its intellectual side, is only a further development of some of the most important phase of the culture of islam. Our only fear is that the dazzling exterior of European culture may arrost our movement and we may fail to reach the true inwardness of that culture. (۷)

علامہ اقبال نے ہمیں متوجہ کیا کہ:

فسادِ قلب و نظر ہے، فرنگ کی تہذیب
کہ روح اس مدنیت کی رہ سکی نہ عفیف
رہے نہ روح میں پاکیزگی تو ہے ناپید
ضمیرِ پاک و خیالِ بلند و ذوقِ لطیف (۸)

اقبال نے تہذیب حاضر کو اس کے باطن میں اتر کر اور گہرائی میں جا کر دیکھا تو ان پر اس کی اصلیت ظاہر ہوئی اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اس کی خیرہ کن چمک دمک اور رعنائی فقط چند جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے۔

نہ کر، افرنگ کا اندازہ، اس کی تابناکی سے
کہ بجلی کے چراغوں سے ہے، اس جوہر کی براقی (۹)

اس سلسلے میں بالِ جبریل کی نظم ''لینن'' میں ہمیں ایک نہایت جامع تبصرہ ملتا ہے:

یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات
رعنائی تعمیر میں رونق میں صفا میں
گرجوں سے کہیں بڑھ کے، ہیں بنکوں کی عمارات
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے
سود ایک کا، لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات
یہ علم یہ حکمت یہ تدبر یہ حکومت
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیم مساوات
بے کاری و عریانی و مے خواری و افلاس
کیا کم ہیں، فرنگی مدنیت کے فتوحات
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم
حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات
ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساسِ مروت کو کچل دیتے ہیں آلات (۱۰)

بنیادی بات یہ ہے کہ تہذیب مغرب کی بنیاد الحاد و لادینیت پر ہے۔

لبالب، شیشۂ تہذیب حاضر ہے، مے لا سے

اقبال کے نزدیک الحاد جملہ برائیوں کی جڑ ہے۔ اس کے منطقی نتائج بہت دوررس ہیں۔ نہ معاد کا تصور، نہ فکر آخرت، بس دو دن کی زندگی ہے: ''بابر بہ عیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست'' ...... اور: ''چلو تم ادھر کو ہوا ہو جدھر کی'' لادینی طرز فکر و عمل کا نتیجہ اہل یورپ کے لیے بہت نقصان دہ ثابت ہوا:

یورپ از شمشیرِ خود بسمل فتاد
زیر گردوں رسمِ لادینی نہاد (۱۱)

عہد جدید کا متمدن اور مہذب انسان ہر ہر قدم پر منفعت مادی کا طلب گار ہے۔ زراندوزی کے لیے طرح طرح کی مالیاتی اسکیمیں، سود، بیمہ، لاٹری، پرائز بانڈ اور اشتہار بازی کے ذریعے مضر صحت اور مخرب اخلاق اشیا کی مصنوعی طلب آفرینی۔ (۱۲) خدا، مذہب، اخلاق، رواداری، روحانیت، انسانیت سب کچھ پس پشت۔ خدا فراموشی، لادینی مادہ پرستی کا سبب بھی ہے اور اس کا منطقی نتیجہ بھی ...... گویا دونوں لازم و ملزوم ہیں۔ ساری تگ و تاز کا منتہا و

مقصود درخشندہ فلزات کا حصول ہے۔ پھر اس مادہ پرستانہ ہوس نے سرمایہ داری کے اس مکروہ نظام کو جنم دیا جس کے نتیجے میں یورپ کی بڑی بڑی وطن پرست قوموں کے درمیان (جو سب دینِ مسیحی کی پیروکار تھیں اور تہذیب مغرب کی علم بردار بھی) معاشی مفادات، کاروباری اغراض اور نوآبادیاتی رقابتیں رنگ لائیں۔ باہمی عداوتیں، خونریز سازشیں، سیاسی بلاک، منافقانہ معاہدے مگر نام: مجلسِ اقوام League of Nations فی الحقیقت برطانیہ، فرانس، اٹلی اور روس آپس میں سخت دشمن تھے، مگر سامراجی اور مادی مفادات نے انہیں متحد کر دیا اور یہ اپنے ہم مذہب جرمنی اور آسٹریا کے خلاف صف آرا ہو گئے۔ ہر فریق کا ایک ہی مسئلہ تھا کہ وہ اپنے حق سے زیادہ مادی فوائد کے حصول، اپنی سلطنت کی وسعت اور دوسروں پر غلبہ پانے کا خواہش مند تھا۔ جنگ عظیم اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸) نے اقبال کے خدشوں کی تصدیق کر دی۔ بے شک تہذیب مغرب کے علم برداروں نے امن وانصاف اور ترقی و خوش حالی کے لیے "مجلس اقوام" قائم کر لی تھی، مگر اقبال کی بصیرت نے بجا طور پر اسے "کفن چوروں" کی ایک جماعت قرار دیا۔ مغربی استعمار کی شاطرانہ سیاست میکاولی (مرسلے از حضرتِ شیطان) کے فلسفے پر قائم تھی۔ اس "باطل پرست" نے سیاست کاری اور استعمارانہ مار دھاڑ کے لیے مکاری، حیلہ بازی، دروغ گوئی اور عہد شکنی کو نہ صرف جائز بلکہ ضروری قرار دیا تھا۔ اس ابلیسی نظام کی تمدنی یلغار، اشیاء اور افریقہ کی کمزور قوموں کو مغلوب کرنے کے لیے اب بھی جاری ہے۔ کہیں یہ ملوکیت کی شکل میں ہے، کہیں اشتراکیت کے بھیس میں اور کہیں جمہوریت کے لباس میں، مگر اقبال کہتے ہیں:

ہم نے خودشاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس

دراصل علامہ اقبال "جمہوری تماشے" کے کچھ زیادہ قائل نظر نہیں آتے اور رائج الوقت تصورِ جمہوریت ان کے حلق سے نہیں اترتا۔ (۱۳) اقبال کے زمانے میں برطانوی نظمِ حکومت، دنیا کا سب سے بڑا اور عمدہ نمونہ جمہوریت خیال کیا جاتا تھا، مگر دنیا کا سب سے بڑا استعمار بھی یہی برطانیہ تھا۔

چہرہ روشن، اندرون چنگیز سے تاریک تر"

مغرب نے تہذیب، تمدن، ثقافت، کلچر، آزاد خیالی، لبرل ازم، انسانی حقوق، تحریکِ آزادی نسواں، جمہوریت، اشتراکیت، ورلڈ بنک، آئی ایم ایف، جدید ذرائع ابلاغ، نیا عالمی نظام، عالم گیریت، تعمیرِ نو، کوکا کولا، میک ڈونلڈ، کے ایف سی اور کرکٹ اور اسی طرح کے دسیوں مختلف ناموں، طرح طرح کے حیلوں بہانوں اور لبھانے والے منصوبوں کے ذریعے اہل مشرق پر جو استعماری یلغار کی ہے۔ (۱۵) اس نے ہمیں کیا دیا ہے؟ اور کیا سکھایا ہے؟

بے کاری و عریانی و مے خواری و افلاس

ایک روز افزوں ہوسِ زر، اخلاقی اقدار کی نفی، سنگ دلی، عقل کی تیزی مگر دل کی خرابی، دماغ روشن و دل تیرہ

بے باک-----

خود مغرب کا اپنا کیا حال ہے؟ قمار بازی' مے خواری' بے حجابی اور زن تہی آغوش۔ مغرب میں مردوں نے اپنی عیش پرستی اور جنسی بے راہ روی کی تسکین کے لیے عورت کو گھر سے باہر نکالا' اور نام دیا اسے ''آزادیِ نسواں''۔ پھر امومت پر جو کاری ضرب لگائی گئی اس نے مغرب میں خاندانی نظام کی چولیں ہلا دی ہیں۔ اولڈ پیپلز ہوم' بن بیاہی مائیں اور مجہول النسب بچے۔ (۱۶)

Time کی ایک سروے رپورٹ (جنوری ۱۹۹۵) کے مطابق امریکا میں ہر اکیسویں منٹ میں ایک قتل ہوتا ہے ہر بیس سیکنڈ میں ایک موٹر چوری ہو جاتی ہے۔ بے حد و حساب ایجادات اور ان کی مدد سے آسائشوں بھری زندگی بجا اور چاند تارے بھی مسخر' مگر تسکین جسم کے باوجود' روح تشنہ اور تنہائی اس سے سوا۔ ستاروں کی گزرگاہوں کا تو پتا چل گیا' مگر دل کی دنیا بدستور تاریک ہے۔ بیسیوں مغربی مفکر اور فلسفی اس لادین تمدن کی ناکامی کی گواہی دے رہے ہیں۔ مگر مغرب اپنی پوری استعماری قوت اور مسائل کو بروئے کار لاتے ہوئے ہمیں بھی اسی تہذیبی بربادی' خاندانی تباہی اور روحانی و اخلاقی دیوالیے پن سے دوچار کرنے میں لگا ہوا ہے۔ علامہ اقبال کے زمانے میں مغرب کی تمدنی اور استعماری یلغار کا بڑا مظہر اس کا نوآبادیاتی نظام تھا۔ استعمار نے ایشیا اور افریقہ کی بیشتر اقوام کو اپنی ہوس کے پنجۂ خونیں میں جکڑ رکھا تھا۔ جن قوموں پر سامراجی براہ راست غلبہ نہ پا سکے' انہیں بھی شاطرانہ سیاست' عیاری و مکاری اور فریب کاری کے مختلف حیلوں بہانوں کے ذریعے اپنا ذہنی اور ثقافتی غلام بنا رکھا تھا۔ عالم انسانی پر اس کے گہرے اثرات مرتب ہو رہے تھے۔ اقبال نے 'پس چہ باید کرد' میں بڑی دردمندی سے اقوامِ شرق کو اس طرف متوجہ کیا ہے۔

آدمیت زار نالید از فرنگ
زندگی ہنگامہ بر چید از فرنگ
یورپ از شمشیرِ خود بسمل فتاد
زیرِ گردوں رسمِ لادینی نہاد
گرگے اندر پوستینِ برہ
ہر زماں اندر کمینِ برہ
مشکلاتِ حضرتِ انساں ازوست
آدمیت را غمِ پنہاں ازوست

درنگاہش آدمی آب و گل است

کاروانِ زندگی بے منزل است (۱۸)

مغرب پر یہ تنقید اقبال نے اس زمانے میں کی جب پورا مشرق اور عالم، اسلام مغرب کے سامراجی تسلط میں جکڑا ہوا تھا اور اسے مغرب کی تہذیب اور تمدنی یلغار کا سامنا تھا۔ اقبال کی تنقید بے حد جرأت مندانہ تھی۔ ہماری فکری اور شعری و ادبی تاریخ میں مغرب سے مرعوبیت کے خلاف ایسی بھرپور آواز اٹھانا، اقبال کا بہت بڑا کارنامہ ہے۔

بقول سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ:

> سب سے اہم کام جو اقبال نے انجام دیا' یہ تھا کہ انہوں نے مغربیت اور مغربی مادہ پرستی پر پوری قوت کے ساتھ ضرب لگائی [اس سے] مسلمانوں پر مغرب کی جو مرعوبیت طاری تھی وہ کافور ہونے لگی اور واقعہ یہ ہے کہ اس مرعوبیت کو توڑنے میں اکیلے اقبال کا کارنامہ سب سے بڑھ کر ہے۔ (۱۹)

علامہ اقبال ۱۹۳۸ میں دنیا فانی سے رخصت ہو گئے، زوال پذیر مغرب میں اب بھی خاصا دم خم باقی تھا چنانچہ کمزور قوموں پر اس کی مجرمانہ یلغار برابر جاری رہی۔ دوسری جنگ عظیم (۱۹۴۴ـ۱۹۳۹ء) میں اس کے جرائم تاریخ کے اوراق میں محفوظ ہیں۔ ہیروشیما اور ناگاساکی پر ایٹمی بم باری کا سیاہ داغ امریکہ کی پیشانی پر ثبت ہے اور ہمیشہ اس کی سفاکی کی یاد دلاتا رہے گا مگر وہ اپنی داغ دار پیشانی کے باوجود شرمندہ نہیں اور عالمِ انسانیت کے خلاف اس کی سازشیں آج بھی جاری ہیں:

در جنیوا، چیست غیر از مکر و فن

صید تو، ایں میش و آں نخچیر من

نکتہ ہا کو می نہ گنجد درسخن

یک جہاں آشوب و یک گیتی فتن (۲۰)

خاص بات یہ ہے کہ اب استعماریوں کی مجرمانہ یلغار کا نشانہ اسلامی اقوام ہیں۔ انھوں نے شرق اوسط کے مسلمانوں پر خلیج کی جنگ مسلط کی' اور ان کے پاس دولت وحشمت جو کچھ کہ تھی وہ " کافر فرنگیوں نے بہ تدبیر کھینچ لی" ...... پھر "شیوۂ تہذیب نو' آدم دری ست" کا ایک مظاہرہ بوسینا میں کیا گیا۔

پھر روس کے ذریعے افغانستان میں یہی عمل دہرایا گیا' اور آج بھی نہ صرف افغانستان بلکہ عراق' کشمیر' فلسطین اور شیشان میں درندگی و آدم دری کا یہی کھیل کسی نہ کسی شکل میں براہ راست یا بالواسطہ جاری ہے۔ افسوس کی بات تو یہ ہے کہ بیشتر مسلم حکمران مغرب کی ان مجرمانہ سرگرمیوں پر مہر بلب ہیں اور مغرب کی خوشامد اور چاپلوسی

تنا لگے ہوئے ہیں۔ اقبال ان سے سوال کرتے ہیں:

دانی از افرنگ و از کارفرنگ
تا کجا در قید زنار فرنگ؟(۲۱)

اور: ع ازکفن دزداں چہ امید کشاد؟(۲۲)

اس مایوسانہ صورت حال میں فکر اقبال آج بھی ہماری راہ نما ہے۔ وہ افراد، ادارے، تحریکیں اور ممالک قابل تحسین ہیں جو اقبال کے ہم آواز ہو کر مغرب کی اس یلغار کے خلاف مدافعت کر رہے ہیں۔ یہ کہنے میں کوئی حرج نہیں کہ اس ضمن میں ماضی قریب میں ایران اور سوڈان کا رویہ جرات مندانہ رہا۔ ترکی میں وزیراعظم نجم الدین اربکان بھی اپنے مختصر عرصۂ اقتدار میں مغرب کے چنگل سے نکلنے کے لیے ہاتھ پاؤں مارتے رہے مگر لادینی قوتوں نے جنھیں استعماریوں کی پشت پناہی حاصل تھی انھیں رخصت ہونے پر مجبور کر دیا۔ بیسویں صدی کے ان آخری سالوں میں فکر اقبال مغرب کی استعماری یلغار سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ہمیں، یعنی ''خیر امت'' کو تنظیم نو اور صف بندی کر رہی ہے:

اے امینِ دولتِ تہذیب و دیں
آں ید بیضا برآر از آستیں
خیز و از کارِ امم بکشا گرہ
نشۂ افرنگ را از سر بنہ
نقشے از جمعیتِ خاور فگن
واستاں خود را زدستِ اہرمن(۲۳)

(یہ مقالہ، خانہ فرہنگِ جمہوری اسلامی ایران لاہور کے زیر اہتمام منعقدہ بین الاقوامی فکر اقبال سیمی نار ۲۷ نومبر ۱۹۹۶ میں پڑھا گیا۔ مطبوعہ: ماہ نامہ علامت لاہور نومبر ۱۹۹۶...... تجدید نظر: اکتوبر ۲۰۰۳)

حوالہ جات

۱- بال جبریل، ص ۴۰

۲- حیاتِ اقبال کا سبق مشمولہ: جوہر' اقبال نمبر' مکتبہ جامعہ دہلی' طبع دوم ۱۹۴۰ء ص ۶۵-۶۶۔

۳- بانگ درا: ص ۱۴۱

۴- بالِ جبریل: ص ۱۳۰

۵- ایضاً' ص ۶۹

۶- انوارِ اقبال' ص ۱۷۶

۷- ری کنسٹرکشن' ص ۶

۸- ضربِ کلیم: ص ۷۱

۹- بالِ جبریل: ص ۵۸

۱۰- ایضاً' ص ۱۰۸-۱۰۷

۱۱- پس چہ باید کرد: ص ۴۳

۱۲- جدید معاشیات کا باوا آدم ایڈم سمتھ 'سرمایہ داروں کی زر پرستانہ ذہنیت کا ذکر کرتے ہوئے ایک جگہ کہتا ہے:
کم ہی ایسا ہوتا ہے کہ جب کاروباری لوگ کہیں باہم جمع ہوں اور ان کی صحبت 'پبلک کے خلاف کسی سازش اور قیمتیں چڑھانے کے لیے کسی قرارداد پر ختم نہ ہو۔ حد یہ ہے کہ تقریبات تک میں مل بیٹھنے کا جو موقع مل جاتا ہے، اس کو بھی یہ حضرات اس جرم سے خالی نہیں جانے دیتے۔
(بحوالہ اسلام اور جدید معاشی نظریات: سید ابوالاعلیٰ مودودی۔ اسلامک پبلی کیشنز لاہور' ۱۹۶۹ء، ص ۲۹۔) سرمایہ داری کے علاوہ خدا فراموشی، لادینیا اور مادہ پرستی کی ایک دوسری شکل اشتراکیت کی ہے' جس کا پہلا نمونہ اکتوبر ۱۹۱۷ء کے خون آشام "سرخ سویرے" کی صورت میں سامنے آیا تھا۔ روس کے نوبل انعام یافتہ ناول نگار سولژے نٹسن نے ،جنہیں منحرف قرار دے کر روس سے جلاوطن کردیا گیا تھا' ایک جگہ لکھا گیا ہے کہ اگر آپ مجھ سے یہ سوال کریں کہ آخر روسی انقلاب نے جو چھ کروڑ انسانوں کو نگل لیا تو اس کی بنیادی وجہ کیا تھی' تو اس کا صحیح ترین اور مختصر جواب یہ ہے کہ "لوگ خدا کو بھول گئے"۔

۱۳- ۲۹ نومبر ۱۹۲۹ء کو طلبہ یونین علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے سپاس نامے کے جواب میں علامہ اقبال نے کہا:

تیسری چیز جو انگلستان نے ہم کو دی ہے' وہ ایک مشتبہ قدر و قیمت کی چیز ہے اور وہ ڈیما کریسی ہے' اور جو بہ مقدار کثیر آبدا آنے والی ہے' وہ افسوس ہے کہ میرے دل کو نہیں بھاتی۔ ذاتی طور پر میں اس ڈیما کریسی کا معتقد نہیں ہوں اور محض اس لیے اس کو گوارہ کرلیتا ہوں کہ اس کا فی الحال کوئی نعم البدل نہیں ہے۔ گفتارِ اقبال' ص ۱۰۴-۱۰۳

۱۴- حقوقِ انسانی کی اصلاح بھی استعماری طاقتوں' خصوصاً امریکہ نے کمزور اور معتوب قوموں کے استحصال کا ذریعہ بنا دیا ہے۔
ایک دلچسپ واقعہ ڈاکٹر صفدر محمود نے بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: جون ۱۹۹۱ء میں ایک بین الاقوامی سیمی نار کے ضمن میں مجھے سان فرانسسکو جانے کا موقع ملا۔ اس سیمی نار میں ایشیائی ممالک کے اسکالرز کے علاوہ مختلف امریکی یونی ورسٹیوں سے بھی ممتاز پروفیسر صاحبان بلائے گئے تھے۔ سیمی نار کے آغاز سے ایک روز قبل میں نے ٹیلی وژن آن کیا تو ایک دلچسپ مع تبصرہ سننے کو ملی۔

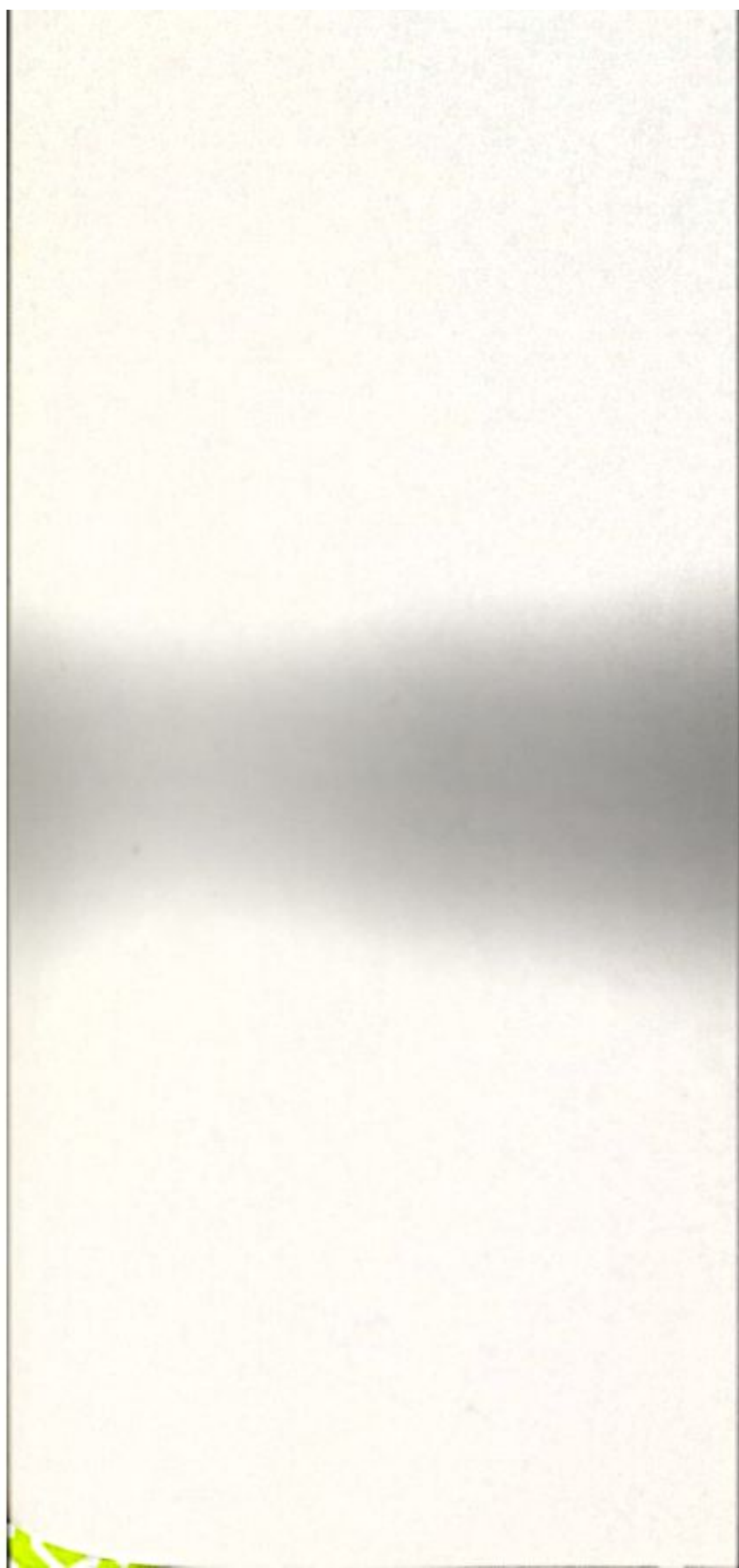
کیلی فورنیا کی ریاست میں جنگلات کے وسیع ذخیرے پائے جاتے ہیں، کیونکہ وہاں عمارات کی تعمیر میں لکڑی کا زیادہ استعمال ہوتا ہے۔ خبر یہ تھی کہ کٹائی کے دوران ماہرین جنگلات کو اچانک پتا چلا کہ اس جنگل میں ایک الو صاحب نے مستقل "گھر" بنا رکھا ہے اور جب سے درختوں کی کٹائی کا سلسلہ شروع ہوا ہے۔ الو صاحب اداس رہنے لگے ہیں۔ الو کی اداسی کی خبر سے اس علاقے میں احتجاج ہوا اور کیلی فورنیا کی حکومت نے جنگل کی کٹائی روک دی، جس سے لکڑی کی قیمت میں اضافہ ہو گیا اور گھروں کی تعمیر قدرے مہنگی ہو گئی۔ میں نے ساری خبر اور اس پر تبصرہ ٹیلی وژن پر سنا اور گہری سوچ میں ڈوب گیا۔

اگلے دن سیمی نار کے دوران چائے کا وقفہ ہوا تو میں نے ممتاز امریکی پروفیسر سے اس خبر کا تذکرہ کیا۔ وہ پہلے سے ہی آگاہ تھے، لیکن جب میں نے ان سے ذکر کیا تو ان کے چہرے خوشی سے، گلاب کی مانند کھل گئے۔ اس صورت حال سے فائدہ اٹھاتے ہوئے میں نے یہ سوال داغ دیا: آپ نے ایک پرندے کی اداسی کی خاطر جنگل کی کٹائی روک کر لکڑی کی قیمت میں اضافہ برداشت کر لیا، لیکن چار پانچ ماہ قبل عراق کے معصوم شہریوں پر بموں کی بارش کی جا رہی تھی تو آپ کیوں خاموش رہے؟ کیا آپ کو ایک جانور، سلمان کی زندگی سے زیادہ عزیز ہے؟ میرے اس سوال سے چہروں کے رنگ اڑ گئے۔ اس ایک واقعے سے آپ امریکا کی 'انسانی حقوق' سے کمٹ منٹ کا اندازہ لگا سکتے ہیں۔ (روزنامہ جنگ لاہور ۲۲ جنوری ۱۹۹۳ء)

استعمار 'سرمایہ دارانہ ہو یا اشتراکی' اس کی یلغار اس کی چالیں، چالبازیوں اور مکاریاں کم و بیش ایک جیسی رہی ہیں۔ معروف اردو شاعر منیر نیازی کے تین شعر ملاحظہ کیجیے:

سب ملاقاتوں کا مقصد کاروبار زرگری
سب کی دہشت ایک جیسی سب کی گھاتیں ایک سی
سارے منظر ایک جیسے ساری باتیں ایک سی
سارے دن اب ایک سے ہیں ساری راتیں ایک سی
اب کسی میں اگلے وقتوں کی وفا باقی نہیں
سب قبیلے ایک ہیں اب ساری ذاتیں ایک سی

۱۱- نیوز ویک نے جنوری ۱۹۹۷ء میں Wedding bells are not ringing کے عنوان سے ایک رپورٹ شائع کی جس کے مطابق پورے یورپ میں باقاعدہ شادی کا رجحان بتدریج کم ہو رہا ہے یونان میں 3 فیصد، اٹلی میں ۷ فیصد اور اسپین میں ۱۰ فیصد لوگ شادی نہیں کرتے۔ جرمنی میں ۱۵ فیصد پرتگال میں ۱۷ فیصد، آسٹریا میں ۲۶ فیصد، فن لینڈ مین ۳۱ فیصد اور برطانیہ کے ۳۲ فیصد لوگ شادی کیے بغیر کام چلاتے ہیں۔ شادی نہ کرنے کا سب سے زیادہ رجحان یورپ کے تین خوش حال ترین ممالک میں ہے، یعنی ناروے ۴۵ فیصد، ڈنمارک ۴۶ فیصد اور سویڈن ۵۰ فیصد۔ قدرتی طور پر نوجوانوں کی ایک بڑی تعداد کو حسب نسب کا علم نہیں ہوتا۔

پولینڈ میں مقیم ایک پاکستانی طالب علم نے اپنے ایک دوست کے حوالے سے ایک عبرت ناک مشاہدہ بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں کھانے کے وقفے میں ایک ریستوران میں بیٹھا تھا۔ تھوڑی دیر بعد ایک لڑکی میرے قریب آ کر بیٹھ گئی۔ اس نے مجھ سے بات کرنے کی کوشش کی، مگر میں نے ''ہوں، ہاں'' کر کے اسے ٹال دیا اور اوپر بار میں جا کر بیٹھ گیا۔ چائے کا آرڈر دیا۔ دیکھتے ہی دیکھتے وہ لڑکی پھر آ کر میرے سامنے بیٹھ گئی۔ اس کے چہرے پر پریشانی کے آثار نمایاں تھے۔ اب میں نے سوچا کہ میں ذرا اس کی بات سنوں تو، یہ بہت پریشان لگتی ہے۔ شاید میں اس کی مدد کر سکوں۔ میں نے سوال کیا: آپ کچھ بات کرنا چاہتی ہیں؟ اس نے کہا: ہاں! میرا ایک بے وقوفانہ سوال ہے۔ بہت سارے افراد سے پوچھ لیا ہے، نفی میں جواب ملتا ہے، جب کہ میں مثبت جواب کی تلاش میں ہوں۔ میرا تجسس اور بڑھا اور میں نے اس سے کہا ذرا تفصیل سے بتاؤ۔ اس دوران چائے پہنچ چکی تھی۔ اس نے چائے کا ایک گھونٹ لیا اور پھر ٹھنڈی آہ بھر کر کہنے لگی کہ میری ماں کا ایک بوائے فرینڈ تھا۔ اس کے نطفے سے میں دنیا میں آ گئی۔ میں

نذیر احمد اور کولونیل ڈسکورس کی مزاحمت
(ابن الوقت / توبۃ النصوح کی روشنی میں)

عقیل احمد صدیقی

ڈپٹی نذیر احمد کی تحریریں ناول کے منصب کی مستحق ہیں یا نہیں؟ نذیر احمد قوم کی اصلاح کے جویا تھے۔ انھیں ایک ایسے صنف کی تلاش تھی جس کے ذریعہ اخلاق کی کڑوی باتیں دلچسپ بنا کر پیش کر سکیں۔ سو بعد از تلاش بسیار انھیں قصے کی اس ہیئت کا سراغ ملا جسے آج ہم نذیر احمد کے ناول جانتے ہیں۔

یہ ناول مغرب کے معیاری ناولوں کے سخت فنی مطالبے پر پورے نہیں اُترتے۔ ان کے کرداروں کا عمل اور ردِ عمل ہمیشہ فطری اور منطقی نہیں ہوتا۔ موضوع کی یکسانیت بسا اوقات الجھن پیدا کرتی ہے۔ پلاٹ ڈھیلا ڈھالا اور غیر ضروری تفصیلات سے بھرا ہوتا ہے۔ یہ چند اسباب ہو سکتے ہیں جن کا سہارا لے کر بیسویں صدی کے بعض ناقدین نے اولیت تسلیم کرتے ہوئے نذیر احمد کے ناولوں سے بے اطمینانی ظاہر کی ہے۔ اس بے اطمینانی کا حل ڈھونڈا جا سکتا ہے۔ لیکن مشہور پوسٹ موڈرن مصنف ایڈورد سعید نے ایک چونکانے والا خیال ظاہر کیا ہے۔ ضروری نہیں کہ اس سے ہر کوئی اتفاق کرے لیکن بآسانی نظر انداز بھی نہیں کیا جا سکتا کہ مغرب میں ناول کا ارتقاء جس نہج پہ ہوا ہے اس سے یہی لگتا ہے کہ یہ صنف بنیادی طور پر ''اسلامی تصور کائنات کی دشمن'' ہے۔ سعید نے اس کی دو وجہیں بیان کی ہیں اول یہ کہ مغرب میں مصنف کا مرتبہ یہ ہے کہ وہ موجود کائنات کا شارح ہونے کے بجائے ایک متبادل تصور کائنات کا خالق ہوتا ہے۔ دوئم یہ عمومی خیال کہ ادب کا سماجی مقصد ان ضابطوں کی نشاندہی ہے جن کی روشنی میں دُنیا دیکھی اور تبدیل کی جا سکتی ہے۔ اسلامی تصور کائنات سے عدم مطابقت کے باوجود اسلامی ملکوں میں بکثرت ناول لکھے گئے اور اردو میں مولوی نذیر احمد جیسے ثقہ، مذہبی نے مغرب سے ناول کی صنف درآمد کی اور اس صنف کے اولین میں مرتبہ پایا۔

مغرب میں ناول کی پیدائش کے اسباب بورژا طبقہ کا وجود میں آنا اور انفرادیت پسندی کا میلان قرار دئے جاتے ہیں۔ یہاں یہ امر بھی مضمر ہے کہ بورژوا طبقہ کے ساتھ مڈل کلاس بھی پیدا ہوئی جو اس صنف کا قاری بنی۔ فکری سطح پر دیکھیں تو ناول کے وجود پانے اور عقلی تجربیت پسندی Rational Bpricism کے فروغ کا دور ایک

ہے۔ اس لئے ناول میں فرد کے انوکھے تجربات سے غیر معمولی دلچسپی قرین قیاس ہے۔

مغرب کے برخلاف ہندوستان میں ناول کی صنف نوآبادیاتی نظام کی زائیدہ ہے۔ ممکن ہے مغرب سے مماثل بہت سے واقعات اس خطۂ ارض میں ہوئے ہوں۔ مثلاً سرسید کی عقلیت پسندی۔۔۔اس کے باوجود یہاں مغرب کے سے اسباب ناپید ہیں۔۔وہی بادشاہت وہی رعیت۔۔۔یعنی حاکم اور محکوم کا پہلا سا رشتہ۔۔۔ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ انگریزی حکمرانوں نے ایک نئی Salaried Class پیدا کی جو مغربی تعلیم کے اثر میں آئی اور مغربی بود و باش اپنائی۔ اگر مغرب کے سماجی حالات اور ہندوستان کے سیاسی / سماجی حالات کا فرق ملحوظ رکھیں تو ہندوستان میں ناول کی تاریخ اور سماجیات یقیناً مغرب سے مختلف ہوں گی اور ہمیں دیکھنا ہوگا کہ ہندوستان یا اردو ناول کن اسباب کے تحت وجود میں آیا اور ابتدائی ناولوں کے امتیازات کیا تھے؟ اس سے یہ فائدہ ہوگا کہ ہم ناول مغربی تعریف اور امتیازات کا سہارا لے کر اردو کے ابتدائی ناولوں کو یک قلم رد کیے جانے کے خطرے سے خود کو محفوظ رکھ سکیں گے۔ اس لیے کہ درآمد کی جانے والی شے نئے زمین پر قدم رکھتے ہی اپنے خدوخال مکمل نہیں تو جزوی طور پر ضرور بدل لیتی ہے۔ یہ تبدیلی اس نظام کا جبر ہے جس نے یہ نئی چیز برآمد کی ہے بلکہ درآمد کرنے والا نظام بھی اس پروسیس میں تبدیلی سے دوچار ہوتا ہے۔

اس روشنی میں نذیر احمد کے ناولوں کی ایک ایسی تعبیر ممکن ہے جس سے ان ناولوں کا جواز بھی فراہم ہو اور تعریف کی غیر ضروری الجھن سے بچتے ہوئے اردو کے ابتدائی ناولوں کے کچھ نقوش اجاگر ہو جائیں۔ اس امر کے لئے نذیر احمد کے دو ناول ''ابن الوقت'' اور توبۃ النصوح'' کا میں نے انتخاب کیا ہے۔ ان ناولوں میں ہمیں یہ بھی نظر آئے گا کہ مغرب کے تصور ناول کے برخلاف اردو میں ناول کا آغاز ایڈورڈ سعید کی خواہش کے مطابق خدا کی دی ہوئی کائنات کی شرح سے ہی ہوا۔ یہاں مصنف نئے تصورِ کائنات کا نہ خالق ہے اور نہ ہی وہ کسی نئے نظریہ علم (Spostemology) کا نشان نما ہے۔ اگر باختن کا یہ تصور تسلیم کر لیا جائے کہ جب'' ناول غالب صنف بن جائے تو سمجھنا چاہئے کہ نظریہ علم ممتاز ڈسپلن کا درجہ اختیار کر رہا ہے۔ اور اس امر سے ہم سب واقف ہیں کہ کولونیل نظام کی رہنمائی میں سرسید نے اپنا اصلاحی سفر شروع کیا اور یہ بھی کہ انیسویں صدی کا نصف آخر باعتبار کمیت اردو ناول کا زرخیز عہد ہے۔

(۲)

۱۸۵۷ء کے بعد کولونیل نظام نے برصغیر کے دانشوروں کے لئے نیا رول فراہم کیا۔ اگر پہلے کی سی حالت برقرار رہتی تو ممکن تھا کہ یہ سبھی بڑے ادیب یا بڑے عالم بن کر شہرت دوام پاتے لیکن برصغیر کی سماجی اور سیاسی تاریخ میں اس مرکزیت کے حقدار نہیں بنتے جس کے لئے آج معروف ہیں۔ ان دانشوروں کی ایک مشترک خصوصیت یہ

کہ ان میں باید وشاید کسی کو نوآبادیاتی نظام کے سیاسی وقار سے کوئی تعرض ہو۔ لیکن بعض دانشوروں کا وصف خاص ہے کہ انھوں نے سرسید / حالی / محمد حسین آزاد کی طرح اپنے نئے حکمرانوں کے سیاسی ڈسکورس کو قبول نہیں کیا۔ نذیر احمد ان خوش نصیبوں میں ایک ہیں۔ جنھوں نے اپنے ناولوں میں برٹش سامراج کے سیاسی ڈسکورس کی مزاحمت کی اور اس طرح ہندستانی قوم بالخصوص مسلمانوں کے تہذیبی اور مذہبی تشخص کی حفاظت کی گنجائش فراہم کی۔

اس بدیہی امر سے کولونیل حکمراں ضرور واقف ہوں گے کہ محض علاقوں کی فتح اور نظم ونسق کی بحالی حکومت کے استحکام کی ضمانت نہیں۔ سامراجیت کے استحکام کے لیے ضروری ہے کہ محکوم قوم کی قوت کے سرچشموں پر بھی قابو پایا جائے اور ان کی کمزوریاں اس طرح عیاں کی جائیں کہ یہ سرچشمے خود ان کی نظر میں بے وقعت قرار پائیں۔ اس مقصد کا حصول ایک ایسے ڈسکورس کے فروغ سے ہی ممکن تھا جس پہ براہ راست مداخلت کا گمان نہ گزرتا ہو۔ ہندوستان کے مسلم حکمرانوں کے سامنے بھی یہ مسئلہ تھا لیکن بادشاہت اور نوآبادیت میں یہ فرق قائم ہو گیا کہ بادشاہ زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتا تھا کہ دین الٰہی قائم کرے یا سرکاری منصب کی تقسیم میں مذہبی تعصب سے کام نہ لے۔ پھر بادشاہت میں سب کچھ حکم حاکم ہے لیکن نوآبادیاتی سامراجیت نے اپنے استحکام کے لئے ادارہ سازی سے کام لیا۔ جس کا مقصد بظاہر محکوم قوم کی فلاح و بہبود تھا لیکن بباطن یہ ادارے حکمراں اور عوام کے مابین رابطے کی کڑی تھے۔ یہ ایک طرف حکمراں طبقے کے ڈسکورس کو فروغ دیتے (اردو ادب کی تاریخ میں انجمن پنجاب کی خدمات لازوال ہیں لیکن اس امر کے دستاویزی ثبوت بھی دستیاب ہیں کہ انجمن کے مقاصد میں ایک مقصد برٹش سامراج کا استحکام بھی شامل ہیں) تو دوسری طرف سامراجیت کے ہر عمل کا جواز یہ ادارے فراہم کرتے جس سے محکوم کو مطمئن کیا جا سکے۔

۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان کو ایک نئے اور اجنبی ڈسکورس کا سامنا کرنا پڑا جسے یہاں کے روشن خیال دانشوروں نے ترقی کی کلید اور زندگی کا معیار سمجھ کر قبول کر لیا۔ نذیر احمد نے ناول 'ابن الوقت' میں دفاعی مورچہ سنبھالتے ہوئے ہندوستانی تہذیب کی مدافعت کی۔ اس کا تعلق خواہ مذہب سے ہو یا دسترخوان سے یا لباس سے یا ہیضہ جیسی کسی بیماری کی طرف مخصوص قومی رویہ سے۔

اس ناول میں ابن الوقت نے مصلحت سے کام لیتے ہوئے کسی مزاحمت کے بغیر نوآبادیاتی سامراجیت کے ڈسکورس کو قبول کر لیا ہے وہ حاکم قوم کے ڈسکورس کو ترقی کی کلید جانتے ہوئے اس کی روشنی میں اپنے تہذیبی ماضی کا تجزیہ کرتا ہے اور کوشش کرتا ہے کہ ہندوستانی قوم اس ڈسکورس کو اپنا حاکم قوم کے برابر آجائے۔ اب ابن الوقت ایک ریفارمر ہے جس کے ذمے عوام کی اصلاح ہے۔

یہاں اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ ابن الوقت کے مصنف کو انگریزی حکومت سے کوئی تعرض نہیں۔ وہ ا حکومت کے قوانین اور مساویانہ برتاؤ کے مداح ہیں ان کا اصل تصادم تب شروع ہوتا ہے جب نوبل جنھیں ابن

یقینی موت سے بچالیا ہے''، ابن الوقت'' کو ''غیر'' Other سمجھتے ہوئے

الوقت نے عذر کے ہنگامے کے دوران

الوقت نے عذر کے ہنگامے کے دوران ابن الوقت کے سامنے تجویز رکھتا ہے:

اپنی Identity میں ضم کرنا چاہتا ہے۔ وہ ابن الوقت کے سامنے تجویز رکھتا ہے:

''میرے جتنے دوست ہیں سبھی تو آپ کی ملاقات کے مشتاق ہیں بلکہ بعض تو متقاضی ہیں

اس وقت ساری انگریزی سوسائٹی خیر خواہی کی وجہ سے آپ کو نظرِ وقعت سے دیکھتی ہے......

اور میں چاہتا ہوں کہ اسی وقعت کے ساتھ آپ کو انٹروڈیوس کرادوں۔ یعنی صاحب لوگوں

سے آپ کی دوستانہ اور برابری کی ملاقات کرادوں۔ مگر آپ سے اس بات کے کہنے کی

معافی مانگتا ہوں کہ اس کے لئے آپ کو اپنی حالت کچھ بدلنی پڑے گی۔ اور اگر آپ کو اس

میں تعرض ہو تو شاید نہیں ملنا بہتر ہوگا۔''(۳)

(ابن الوقت ص ۹۲)

نوبل ابن الوقت کو انگریزی مذاق کے مطابق خود کو ڈھالنے کی تلقین کرتا ہے۔ نوبل کے اس ڈیزائن کے کیا معنی ہو سکتے ہیں؟ فوکو کے خیال میں اس نوع کا رویہ طاقت (Power) اور تشدد violence کے درمیان پایا جانے والا ناگزیر ربط ہے۔ حکمراں طبقہ طاقت اور برتری کے نشہ میں تشدد سے کام لیتا ہے۔ ناول ابن الوقت میں تشدد کی دو شکلیں دیکھی جا سکتی ہیں۔ اول انگریزوں نے مغلوب عوام (ہندو اور مسلمان) کی باہمی مخاصمتوں کو بڑھاوا دیا اور تفریق اور امتیاز کے پہلو اجاگر کیئے۔ ہندوستان کے نوآبادیاتی ماحول میں اس امر کی صدہا مثالیں ملتی ہیں یہاں نوبل اس حربہ سے کام لیتا ہے:

''مسلمان کتنے ہی گئے گزرے کیوں نہ ہوں اب بھی ان کے سروں میں تعزز کے خیالات بھرے ہوئے ہیں جہاں تک میں نے آزمایا ہے مسلمانوں کے مزاج کارفرمائی کے لئے نہایت مناسب ہیں میں نے ان کو کبھی ذلیل خوشامد کرتے ہوئے نہیں دیکھا۔ یہ لوگ سختی اور مصیبت کو بڑے استقلال کے ساتھ برداشت کرتے ہیں۔ ان کے ذہنوں میں جودت، ان کی عقلوں میں رسائی دوسری قوموں سے زیادہ ہے۔ راست بازی، راست گوئی، دیانت، محبت، اور غیرت میں یہ لوگ اپنے ہم وطنوں سے ضرور سر برآوردہ ہیں۔'' (ص ۹۴)

''ہندو فقیر جب بھیک مانگے گا گڑگڑا کر اور مری ہوئی آواز سے بھگوان بھلا کرے، برخلاف مسلمان فقیر کے کہ فقیری میں بھی طنطنے کو نہیں جانے دیتا۔ یا علی کہہ کر جو ایک ڈانٹ بتاتا ہے تو سارا محلہ چونک پڑتا ہے۔ میں ایسا سمجھتا ہوں کہ مدتوں اس قوم میں سلطنت رہی ہے یہ تمام صفات اسی کے آچار ہیں۔'' (ص ۹۵)

اس طرح نوبل ابن الوقت کو اپنے ہم وطنوں کے مد مقابل قومی برتری کا احساس دلا کر خود ان کے درمیان "ہم اور تم" کی تفریق کے ذریعہ دو متضاد اناؤں کی تخلیق کرتا ہے جو اعلیٰ اور ادنیٰ ہونے کے سبب علیحدہ علیحدہ تشخص کے حامل ہیں اور جو ایک دوسرے کے قریب نہیں آسکتے۔

تشدد کی دوسری صورت یہ ہو سکتی تھی کہ غالب قوم توانا لفظوں کے سہارے مغلوب قوم کے معمولات زندگی بشمول اشیاء Things کی اس طرح تحقیر کرے کہ یہ سبھی چیزیں مغلوب قوم کی نظروں میں بے وقعت قرار پائیں۔ نوبل کے لفظوں میں:

> "ہم لوگ ہمیشہ بیرون شہر کھلے ہوئے مکانوں میں رہنا پسند کرتے ہیں اور ہم لوگوں کا طریقہ نشست و برخاست اور طرز ماند و بود بھی مختلف ہے۔۔۔آپ کا مکان ایسی گلیوں میں واقع ہے کہ وہاں تک بگھی جا نہیں سکتی۔ پھر گلیاں تنگ اور ناصاف کہ کوئی صاحب لوگ ایسی پیچ در پیچ جگہ جانا پسند نہیں کرسکتا۔ آپ کا مکان اگرچہ چنداں برا نہیں مگر صاحب لوگ کی آسائش کے لئے میز کرسی وغیرہ کوئی سامان نہیں۔ ان وجوہ سے میں نے کسی دوست کو آپ کے اس لے جانے کی جرأت نہیں کی۔" (ص ۹۲)

تشدد کی زیادہ توانا صورت الفاظ کا تشدد ہے۔ فاتح اپنے قومی ڈسکورس کو مفتوح کے ڈسکورس میں شامل کر دیتا ہے اور اسی طرح اسے ذہنی طور پر غلام بنا کر COLONIZATION کے عمل کو پایۂ تکمیل تک پہنچاتا ہے۔ نوبل ابن الوقت کو رفارمر بناتے ہوئے اپنے قومی افتخار کو دہراتا ہے۔ اپنی ترقی کے اسباب پر روشنی ڈالتا ہے اور جس نوع کی اصلاح کے لئے تلقین کرتا ہے اس میں اور باتوں کے علاوہ دو اہم باتیں، عقلیت پسندی اور آزادی خیالی ہیں۔ یہ دونوں نوبل کے نزدیک ان کا قومی ڈسکورس ہیں۔ ان دونوں کو مغرب نے سدا ترقی کی کلید قرار دیا ہے۔ یہ تعقل پسندی ہی ہے جس نے مغرب میں انایاساں کے لئے فضا ہموار کی۔ ابن الوقت بھی اس فلسفہ کے زیر اثر کرتا ہے۔ وہ اس فلسفہ کو اپنے ہم وطنوں اور اپنی قوم میں فروغ دے کر ان کی اصلاح کرنا چاہتا ہے۔ ناول کا اصل فکری محور بھی یہی تعقل پسندی کا ڈسکورس ہے جو حجۃ الاسلام اور ابن الوقت کے درمیان طویل مکالمے کو جنم دیتا ہے۔ اس مکالمے کا اہم پہلو یہ ہے کہ حجۃ الاسلام اس مغربی ڈسکورس کے مد مقابل اپنے قومی / روایتی / مذہبی ڈسکورس کو لا کر کسی معرکہ آرائی سے گریز کرتا ہے۔ وہ تعقل پسندی کی محدودیت آشکارا کر کے اپنے روایتی ڈسکورس کی عصمت بچانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس طویل مکالمے میں مذہب لباس، بود و باش بھی زیر بحث آئے ہیں۔ یہاں حجۃ الاسلام کے ذریعہ نذیر احمد نے کولونیل ڈسکورس کو براہ راست ہدف ملامت نہیں بنایا لیکن وہ جب شواہد کے ذریعہ تعقل پسندی کی نارسائی بیان کرتے ہیں اور ثابت کرتے ہیں کہ بہت سے حادثے مثلاً ہیضہ میں لوگوں

کی ہلاکت علت و معمول کی منطق حل نہیں کر سکتی تو اس کے معنی یہ ہیں کہ سچائی کی تلاش کے لئے یہ وسیلہ زیادہ قابل قبول ہے۔ اور مذہب اور تہذیب کا اس دبا کی طرف جو بھی رویہ یا دو ضاحت ہے وہ ہمارے لیے زیادہ قابل قبول ہے۔ اثبات کا یہ ڈھنگ بالواسطہ طور پر کولونیل ڈسکورس کو من و عن قبول کرنے سے انحراف ہے۔ جبکہ ابن الوقت نے اس ڈسکورس کو آخری صداقت سمجھ کر قبول کرلیا ہے۔

یہ ناول جب لکھا گیا، Colonization کا عمل زوروں پر تھا۔ اب اگر ابن الوقت کی اصلاح ہو جاتی تو پھر یہ کردار ابن الوقت نہیں ہوتا بلکہ اس کا کوئی اور نام ہوتا۔ ابھی وہ پروسس باقی تھا اس لیے مصنف نے ناول کو کسی انجام کے بغیر ہی چھوڑ دیا۔

(۳)

اس ناول کی ایک معنویت اگر اس بات میں مضمر ہے کہ یہ انیسویں صدی کے اہم فکری میلانات کو مرکز بناتا ہے تو دوسری معنویت اس کا طریق کار ہے جس نے ناول کے اکثر حصوں کو لافانی بنا دیا ہے۔ نذیر احمد کے لئے مسئلہ انگریز نہیں ہیں بلکہ ابن الوقت اور ان جیسے افراد ہیں جنھوں نے ترقی کے نام پر اپنے قومی اور تہذیبی تشخص کا سودا کیا ہے۔ وہ محسوس کرتے ہیں کہ حکومتیں بدل سکتی ہیں اور بدلتی رہتی ہیں۔ لیکن کلچر وہ انسانی مظہر ہے جس کا تعلق روزمرہ تبدیل ہوتی سیاست سے نہیں۔ یہ عوام الناس اور علاقے کے مابین صدیوں کے ارتباط سے وجود پاتا ہے اور اپنے خمیر میں علاقائی تعصب اور امتیاز رکھتا ہے۔ لیکن ابن الوقت سمجھتا ہے کہ جس قوم نے تعقل پسندی اور آزادی اظہار کے سہارے غیر معمولی ترقی کی وہ قوم کائنات کی حقیقت دریافت کر چکی اور کچھ اس کا اسلوب زندگی ہے وہ اس ڈسکورس کے عین مطابق ہے۔ اس لیے کیوں نہ انگریزی اسلوب زندگی کو ترقی یافتہ سمجھ کر اپنا لیا جائے سوچ کی یہ نہج اور اس پر عمل پیرا ہونا ابن الوقت کو مضحکہ خیز کردار بنا دیتا ہے۔ اپنے ہم مسلک اور ہم مشرب کی نظروں میں بھی اور ان کی نظروں میں بھی جن کی خوشی اور خوشنودی اسے جان و دل سے عزیز ہیں۔ ابن الوقت نہیں سمجھ پاتا کہ اس کا یہ عمل کس طرح حاکم اور محکوم کے درمیان اناؤں کی کشمکش کا سبب بن جائے گا۔ اسے اپنوں کی پرواہ نہیں کی وہ مغربی اسلوب زندگی اپنا کر سمجھ لیتا ہے کہ وہ اب محکوم نہیں بلکہ سرکاری عہدے نے اسے حاکموں کی صف میں ان کے برابر کھڑا کر دیا ہے۔ لیکن انجام کار اسے ذلتیں اٹھانی پڑتی ہیں۔ اور ایک ایسا وقت بھی آتا ہے کہ اس پاداش میں اس کے سرکاری منصب کو بے ضرر بنا دیا جاتا ہے۔ یہ وہ Irony ہے جس کا فن کارانہ استعمال نذیر احمد نے کیا ہے۔ یہ IRONY اس وقت GROTESQUE سے آمیز ہو جاتی ہے جب ابن الوقت کو انگریزوں کے رہائشی علاقے سے کوچ کا حکم دیا جاتا ہے۔ اب وہ جس نئے مکان میں منتقل ہوا ہے اس کے لئے مزید شرمندگی کا باعث ہے کہ حجۃ الاسلام وہاں اپنے قیام کو ناموزوں اور خلافِ شرع سمجھتا ہے

GROTESQUE کی یہ خاصیت ہوتی ہے کہ قاری اس صورت حال سے محظوظ بھی ہوتا ہے اور خوفزدہ بھی۔ بہر حال ابن الوقت کا یہ انجام ڈراؤنا ہے۔ نذیر احمد نے ابن الوقت کا کیریکیچر بھی بنایا ہے۔ ابن الوقت نوبل کے ساتھ کھانا کھاتے ہوئے:

''اس (ابن الوقت) نے بدتمیزی سے بے تمیزی کی کہ داہنے ہاتھ میں کانٹالیا اور بائیں میں چھری۔ پھر نوبل صاحب کے بتانے سے کانٹا بائیں ہاتھ میں لیا تو چھری کو اس زور سے کانٹے پر ریت دیا کہ چھری کی ساری باڑ جھڑ پڑی، خدمت گار نے میز پر سے دوسری چھری اٹھا کر دی۔ شاید آلو ہی تھا کہ اس کو کاٹنے لگا تو اچھل کر بڑی خیر ہوئی کہ ٹیبل کلاتھ (دستر خوان) پر گرا۔ پھر جب کسی چیز کو کانٹے میں پرو کر منہ میں لے جانا چاہتا ہمیشہ نشانہ خطا کرتا اور جب تک باری باری سے ناک اور ٹھوری اور کلّے یعنی تمام چہرے کو داغدار نہیں کر لیتا کوئی لقمہ منہ میں نہیں لے جاسکتا اس دن کھانے کے بعد کوئی اس کا منہ دیکھتا تو ضرور یہی پھبتی کہتا کہ چہرہ ہے یا دیوانی کی کلھیا ہے۔۔۔ تمام کھانے میں کوئی چھ سات رکابیاں بدلی گئیں مگر اس بندۂ خدا نے چھر کانٹا ہاتھ سے نہ چھوڑا جب تک خدمت گار نے منھ پھوڑ پھوڑ کر نہیں مانگا۔۔۔ پڈنگ کانٹے سے کھانے کی تھی اس کو جو لگی مزے کی تیچھے سے ہڑپ۔ اور اس پر مزہ یہ کہ ذراسی اور دینا۔ آخر میں سب سے زیادہ بےہودہ بے تمیزی جو کی یہ تھی کہ فنگر گلاس (ہاتھ دھونے کا پیالہ) کا پانی اٹھا کر پی لیا۔''

اس نوع کے کئی حسین زندہ جاوید کیریکیچر ناول میں موجود ہیں:

(۴)

اس مرحلہ پہ ناول میں موجود PARADOX کی تفہیم بھی ضروری ہے کہ نذیر احمد بھی برٹش حکومت کو خدا کی رحمت سمجھتے ہیں وہ اپنے تہذیبی تشخص کی حفاظت پہ اصرار کرتے ہیں لیکن ہندوؤں کو مسلمانوں کے مقابلے میں کمتر گردانتے ہیں۔ (ص ۳۰۴)

برٹش حکومت کو خدا کی رحمت سمجھنے کی وجہ مسلم قوم کا وہ خوف ہے کہ مبادا ہم ان کے محکوم نہ ہو جائیں جن پہ صدیوں ہماری حکمرانی رہی ہے۔ یہی تاریخ کا جبر انھیں یہ بھی سمجھاتا ہے کہ مسلمان نہ صرف منفرد ہیں بلکہ ہندوؤں کے مقابلے میں برتر بھی۔ لیکن اگر ہم بحیثیت قاری معروضی نہ ہو کر اپنی پوزیشن بدل لی اور ناول کو ایک مسلمان قاری کی حیثیت سے پڑھیں تو ممکن ہے نذیر احمد کے افکار منطقی معلوم ہوں۔ لیکن اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ناول میں موجود یہ PARADOX نذیر احمد کے کولونیل ڈسکور کی مزاحمت Resistance کو کمزور بنا

دیتا ہے۔

(۵)

"توبۃ النصوح" کے حوالے سے اکثر کلیم کے کردار کی تعریف کی جاتی ہے۔ یہ خیال عام ہے کہ کلیم نو آبا کے منشا کے خلاف فعال اور متحرک کردار ہے۔ جب کہ نصوح، مصنف کی حمایت اور جانبداری کے باوجود کمزور اور غیر مقبول کردار ہے۔ اس نوع کی قرات ہمیں ان دنوں کی یاد دلاتی ہے جب روایت یا مذہب سے بغاوت انحراف کو ترقی پسندی کا معیار تصور کیا جاتا تھا۔ کلیم کی بغاوت میں سب نے اپنے اندر کی آواز سنی تھی۔ ایک عام تصور یہ بھی ہے کہ یہ ناول زوال آمادہ تہذیب کے اسباب کا تعین کر کے اس تہذیب کی اصلاح ایک ایسے نظام میں شامل کرتا ہے جو روایتی ہے۔ ناول کے پیش لفظ میں خود مصنف نے اس ناول کے لکھنے کا سبب بیان کیا ہے:

> "تربیت اولاد جس پر یہ کتاب لکھی گئی ہے ایک شعبہ ہے اس عام انسانی ہمدردی اور نفع رسانی کا جو ہر فرد بشر پر اس کی استطاعت کی قدر واجب ہے۔ اس خصوص میں جتنی غفلت اور بے پروائی ہمارے ہم وطنوں سے ہوتی ہے اصلی باعث اس ملک کے تنزل کا ہے۔ لوگ مضمون ہمدردی سے اس قدر ناواقف ہیں کہ اس خصوص میں ان کو بچوں کی طرح تعلیم کی حاجت ہے۔ یہ کتاب اس تعلیم کی ابجد ہے۔" (۴)

(توبۃ النصوح ص ۶)

لیکن جب نو آبادیاتی نظام کے بعد کی جنریشن سے تعلق رکھنے والا اس ناول کو کولونیل ادب جان کر پڑھتا ہے تو اسے بعض دلچسپ حقائق سے واسطہ پڑتا ہے۔ نصوح کا گھر روایتی گھر نہیں ہے۔ خود نصوح کا پس منظر یہ ہے کہ وہ حکومت برطانیہ کا ملازم رہا ہے اس نے اپنے گھر کو ہر طرح کے جبر سے آزاد رکھا ہے۔ وہ باپ کا روایتی کردار ادا نہیں کرتا۔ یہ درد اس کی زبان سے بارہا ادا ہوا ہے۔ دوسری طرف کلیم ہے جس نے روایتی تعلیم حاصل کی ہے اور جدید علوم سے بھی بہرہ نہیں۔ وہ نصوح کی اصلاحی کوششوں کے خلاف جنگ چھیڑ دیتا ہے۔ اس جنگ میں اہم بات محض روایت سے بغاوت نہیں بلکہ اس کی زبان سے بولے گئے الفاظ زیادہ اہم ہیں:

> "مجھ کو تمہارے ماں باپ ہونے سے انکار نہیں۔ گفتگو اس بات میں ہے کہ تم کو میرے افعال میں زبردستی دخل دینے کا اختیار ہے یا نہیں۔ سو میں سمجھتا ہوں کہ نہیں ہے۔ تم کہتی ہو کہ ہم مجبوری دخل دیتے ہیں اس واسطے کہ ماں باپ پر اولاد کا تعلیم کرنا فرض ہے۔ سو اول تو میں اس کو داخل تعلیم ہی نہیں سمجھتا اور مانا کہ داخل تعلیم ہو بھی تو میرے نزدیک صرف دس بارہ برس کی عمر تک اولاد محتاج تعلیم ہے۔ اس کے بعد ماں باپ کو ان کی رائے میں کچھ دخل

...ہیں۔'' (ص۱۱۵)

کلیم براہ راست اپنے والد سے مخاطب ہے:

> ''ہر شخص اس بات کو اچھی طرح جان چکا ہے کہ اس انتظام جدید کی مخالفت کے ساتھ گھر میں
> نہیں رہ سکتا۔ میں نے اپنی طرف سے بہتری کوشش کی کہ مجھ کو اپنی مخالفت آپ کے درد
> ظاہر کرنے کی ضرورت نہ ہو مگر آپ کے اصرار نے مجھ کو مجبور کر دیا اور اب ناچار مجھ کو کہنا پڑا
> کہ میں شروع سے اس انتظام کا مخالف ہوں اور میرا گریز میری رائے کے ظاہر کر دینے کے
> لئے کافی تھا۔ میں ایک بال کے برابر اپنی طرز زندگی کو نہیں بدل سکتا۔ اور اور اگر جزا اور سخت
> گیری کے خوف سے میں اپنی رائے کی آزادی باقی نہ رکھ سکوں تو تف ہے میری ہمت
> پر۔۔۔آپ کو اپنے گھر میں ہر طرح کے انتظام کا اختیار حاصل ہے مگر اس جبری انتظام کے
> وہی لوگ پابند ہو سکتے ہیں جن کو اس کی واجبیت تسلیم ہو یا جو اس کی مخالفت پر قدرت نہ
> رکھتے ہوں اور چونکہ میں دونوں شقوں سے خارج ہوں۔ میں نے اپنی عافیت اسی میں سمجھی
> کہ گھر سے الگ ہو جاؤں۔'' (ص۱۸۸)

ایک اور جگہ کلیم کے الفاظ ہیں:

> ''جبکہ مجھ کو اپنا نیک و بد سمجھنے اور نفع نقصان میں امتیاز کرنے کی عقل ہے تو مجھ سے یہ کہنا کہ یہ
> کرو اور یہ مت کرو گویا مجھ کو بے تمیز لڑکا بنانا ہے۔'' (ص۱۰۳)

یہ خط کشیدہ الفاظ کلیم کے ڈسکورس میں کہاں سے آئے؟ ۱۸۵۷ سے پہلے کے دانشورانہ سرمایے میں بغاوت کا یہ ڈسکورس ناپید ہے۔ یہ اصلاً تعقل پسندی کی دین ہے جس سے انفرادیت پرستی Individualism اور اظہار رائے کی آزادی کو فروغ ملا۔ اصلاً کلیم بھی کولونیل نظام کا زائیدہ ہے جس کی تربیت میں ایک طرف غیر مستحسن زوال پذیر معاشرتی ماحول کا کردار ہے تو دوسری طرف وہ شعوری یا لاشعوری طور پر کولونیل ڈسکورس کے منطقی انجام انفرادیت پرستی سے متاثر ہے جو اسے اس اجتماعیت سے بغاوت پر اکساتا ہے جس کے قیام کا نصوح نے بیڑا اٹھایا ہے۔ ناول ابن الوقت سے اس کی شہادت ملتی ہے۔ حجۃ الاسلام کے الفاظ ہیں:

> ''ایک ایک لونڈا جس کو دین سے مس نہیں، مناسبت نہیں، دین کی اس کے ذہن میں قدر
> نہیں، وقعت نہیں، دین کی باتوں میں غور کرنے کی اس کی عمر نہیں، حالت نہیں، دین کی اس
> کو طلب نہیں، تلاش نہیں، ناواقف، بے خبر، بر خود غلط، چلا اسلام کا مجدد اور فارمر بننے اور لگا
> اصول میں رائے زنی کرنے۔۔۔لیکن اب زمانے میں لوگوں کے خیالات دین سے ایسے

برگشتہ ہوئے ہیں کہ دینیات میں مسابلت کرتے ہیں ہیکٹری کے ساتھ، چوری اور سرزوری اور آپ کرتے ہیں سو کرتے ہیں قومی خیرخواہ اور فارمر بن کر دوسروں کی باٹ مارتے ہیں سو الگ۔۔۔" (ص ۳۱۰)

ابن الوقت جواب دیتا ہے:
"اجی حضرت! وہ بھولے بھالے زمانے گئے کہ لوگ جلدی سے مذہبی ڈھکوسکوں کا یقین کر لیا کرتے تھے اب عقل کا دور دورہ ہے۔ شاید آپ کو بھی اس سے انکار نہ ہوگا کہ آج کل لڑکے اگلے وقتوں کے بڈھوں کو چٹکیوں میں اڑاتے ہیں۔ اور عقل کے آگے مذہب کی دال گلنا ذرا مشکل ہی ہے۔" (ص ۳۱۱)

گویا کلیم ڈسکورس کو لونیل نظام پیدا کیا ہے۔ اس ڈسکورس سے کلیم کی وابستگی رومانی ہے۔ نذیر احمد نے اس رومانی کردار کو حقیقت کی سنگلاخ چٹان سے ٹکرایا ہے۔ کبھی طنز کے پیرایہ میں، کبھی پیروڈی کے پیرایہ میں، کبھی کیریکچر بنا کر اور کبھی IRONY کے پیرایہ میں اور اکثر GROTESQUE کی آمیزش کے ساتھ۔ کلیم اپنے ڈسکورس سے اس حد تک وابستہ ہے کہ وہ باپ کی مدد سے جیل سے رہائی پانے کے باوجود اپنی انفرادی انا کو باپ کی اجتماعی انا کے مدمقابل Surrender نہیں کرتا اور نئی دنیاؤں کی ناکام تلاش میں نکل پڑتا ہے۔ یہ رومانیت ایک واہمہ ہے جسے حقیقت سے ٹکرا کر پاش پاش ہی ہونا ہے لیکن نصوح اجتماعی انا سے وابستہ ہو کر خود کو اور اپنے اہل خاندان کو مزید اخلاقی انتشار سے بچالیتا ہے۔ یہ وابستگی اس کے اہل خاندان کے لئے بہتر مستقبل لاتی ہے۔

عام طور پر نصوح کی سخت گیری اور بے لچک رویہ کو ہدفِ ملامت بنایا گیا ہے لیکن اسباب پہ غور کیے بغیر سخت گیری کی ایک وجہ مذہبی ہوسکتی ہے کہ مصلح کو ضرورت پڑنے پر بے لچک ہونا پڑتا ہے۔ پھر ہندوستانی سماج اور مسلم معاشرہ پدری بنیادوں پر قائم ہے جہاں باپ کا ایک بڑا رول ہے۔ لیکن اہم نکتہ یہ ہے کہ نصوح کا عمل 'اصول تلافی' کے عین مطابق ہے۔ ذرا غور کیجئے۔ ہندوستانی سیاست پر غیر قابض ہے۔ کیا سیاسی شکست کے معنی یہ ہیں کہ اجنبی حکمرانوں کے تئیں مکمل شکست تسلیم کرلی جائے۔ سیاسی شکست کی تلافی اس طرح ممکن تھی کہ ایک چھوٹی سی حکومت جو خواہ گھر تک محدود کیوں نہ ہو۔ قائم کی جائے جس کا حکمران اس گھر کا قانونی شخص ہو۔ یہ شخص اہل خانہ کی ذہنی، اخلاقی، اور روحانی تربیت کے علاوہ دنیوی فلاح و بہبود کے اسباب بھی مہیا کرے۔ نصوح کے الفاظ ہیں:

"ہر گھر میں ایک مالک، ہر محلے میں ایک رئیس، ہر بازار میں ایک چودھری ہر شہر میں ایک حاکم، ہر ملک میں ایک بادشاہ، ہر فوج میں ایک سپہ سالار ہر کام کا ایک افسر، ہر فرقہ کا ایک سرگروہ ہوتا ہے۔ الغرض ہر گھر ایک چھوٹی سی سلطنت ہے اور جو شخص اس گھر میں ایک بڑا

بوڑھا ہے اس میں بمنزلہ، بادشاہ کے ہے اور گھر کے دوسرے لوگ بطور رعایا اس کے محکوم ہیں۔ اگر ملک کی بدنظمی حاکم ملک کی غفلت اور بے عنوانی سے ہوتی ہے تو ضرور اس گھر میں جو خرابی ہے اس کا الزام مجھ پر ہے اور میں نہایت ندامت وحسرت کے ساتھ تسلیم کرتا ہوں کہ اب تک میں بہت ہی غافل بادشاہ اور بڑا ہی بے خبر حاکم رہا ہوں۔ میری غفلت نے میرے مالک کو غارت اور میری سلطنت کو تباہ کر دیا۔ میری بے خبری نے مجھ کو ضعیف الاختیار بنایا بلکہ رعیت کو بھی ایسا سقیم الحال کر دیا کہ اب ان کے پنپنے کی امید نہیں۔۔۔" (ص۱۲۲،۱۲۳)

"تشبیہ وتمثیل" کا یہ پیرایہ اظہار اور اس میں موجود اشارے اس دور کی تاریخی حقیقت کی یاد دلاتے ہیں۔ ناگہاں بدلے ہوئے اجنبی سیاسی نظام میں یہی ایک صورت تہذیبی اور اجتماعی بقا کی نذیر احمد کو نظر آئی۔ اس موضوعاتی پس منظر میں یہ خیال ظاہر کیا جانا کہ نذیر احمد سے کلیم کا BETRYAL ہوا ہے (آصف فرخی۔۔ سوغات) مصنف کے ساتھ انصاف نہیں ہے۔ کلیم کا انجام اس ناول کا لازمی منطقی جز ہے۔ جس کے بغیر یہ ناول اپنا مقصد حاصل نہیں کرتا۔ ابن الوقت کی طرح اس ناول میں بھی نذیر احمد کا مقصد کولونیل ڈسکورس کی مزاحمت اور اپنے مذہبی اور اجتماعی ڈسکورس کی حفاظت تھا۔

(۶)

نذیر احمد کے ناول آج کے ذوق کو اپیل نہیں کرتے تو اس کی وجہ صرف یہ نہیں ہے کہ انھوں نے کمزور ناول لکھے بلکہ مستقبل کی قومی تاریخ جن راہوں پر گامزن ہوئی اس نے نذیر احمد کے فکری سرچشموں کو بے معنی قرار دیا لیکن موجودہ زمانہ کی ملکی اور بین القوامی کشمکش میں ان ناولوں کی دانشورانہ اہمیت بڑھ جاتی ہے۔ اس عہد کا سیاسی ڈسکورس کولونیل کے کولونیل ڈسکورس اور اس کے ظہار / مخفی حربوں کی یاد دلاتا ہے کہ کس طرح سیاست اپنے استحکام اور پھیلاؤ کے لئے تشدد violence سے کام لیتی ہے۔

اس پوسٹ کولونیل عہد میں زیادہ ضرورت کولونیل ڈسکورس سے آزادی حاصل کرنے اور تاریخ کو DE COLONIZE کرنے کی ہے۔ اس لیے کہ ابھی بھی مغربی ڈسکورس کی سامراجیت ہمارے گلے کا طوق ہے۔ نذیر احمد نے بہت پہلے اس سمت میں ایک کمزور سی کوشش کی جو عہد اور اس کے جبر کو دیکھتے ہوئے ایک بڑا کارنامہ ہے۔

حوالہ جات

۱- ایڈورڈ سعید Aspect of Novelp.48

۲- باختن voprosy p 459

۳- ابن الوقت۔ مکتبہ جامعہ نئی دہلی، مارچ ۱۹۸۰ء۔ مضمون کے سارے حوالے اسی ایڈیشن سے ہیں۔

۴- توبتہ النصوح۔ اتر پردیش اردو اکادمی، ۱۹۹۲ء مضمون کے سارے حوالے اسی ایڈیشن سے ہیں۔

ماخذ: سہ ماہی ''فکر و نظر'' ڈپٹی نذیر احمد نمبر، علی گڑھ، جون ۱۹۹۳ء

نوآبادیاتی پس منظر میں ''ابن الوقت'' کا مطالعہ

صفدر رشید

یورپ میں نشاۃ الثانیہ کے بعد سے جن انسان مرکز اور عقل پرست رویوں کے تحت ایک نئے دور کا آغاز ہوا اسے اصطلاحاً جدیدیت کی تحریک کہتے ہیں۔اس اصطلاح نے کافی انتشار پیدا کیا ہے اور مختلف بلکہ متضاد معنی میں بھی استعمال کی جاتی ہے۔بیسویں صدی میں اس عقل پرستی اور حمیت والے رویے کے خلاف یورپ ہی سے مختلف سطحوں پر آوازیں بلند ہونا شروع ہوئیں، اسے بھی جدیدیت کہا جاتا ہے۔بظاہر یہ دونوں قسم کی جدیدیت متضاد عناصر کی حامل ہے۔مگر اپنی روح میں چند باتوں کو چھوڑ کر یہ ایک ہی چیز ہے۔

مابعد جدیدیت ایک دور کا عبوری نام ہے۔اس دور کی شکل وصورت ابھی پوری طرح نکھر کر سامنے نہیں آئی۔ کم از کم اتنی بات تو طے ہے کہ یہ دور جدیدیت کے دور سے مختلف ضرور ہے اور جدیدیت کی بنیادی روح سے اس میں انحراف موجود ہے:

> ''جدیدیت نے مذہب کے بجائے عقلیت، برادری کے بجائے انفرادیت، روحانیت کے بجائے مادیت، مابعد الطبعیات کے بجائے سائنسی اور ترقی کو ترجیح دی جب کہ مابعد جدیدیت نے تاریخ اور سماجیاتی کے بجائے ثقافتی مطالعات کو زیادہ اہم قرار دیا۔''(۱)

اس بدلے ہوئے دور میں مصنف کے بجائے قاری نے زیادہ اہمیت حاصل کر لی ہے اب ٹیکسٹ کی بجائے کنٹکسٹ زیادہ اہمیت کا حامل ہے کیونکہ اس طرح پوری تہذیب اور معاشرہ کا احاطہ ممکن ہو جاتا ہے۔اس کا اطلاق صرف نئے متون پر ہی نہیں ہوا بلکہ ماضی کے متون کا مطالعہ بھی از سر نو انہی خطوط پر کیا گیا۔اس ضمن میں سب سے اہم کام ایڈروڈ سعید کا ہے۔ ان کا دو کتابوں Orientalism (شرق شناسی) اور Culture and Imperialism (ثقافت اور سامراج) نے نئے مباحث کو جنم دیا۔

ایڈورڈ سعید کے مطابق نشاۃ الثانیہ کے بعد یورپ میں مخصوص حالات کے پیش نظر ''مشرق'' کا تصور ابھارا گیا۔مشرق سے نہ سمجھ آنے والا حسن وابستہ کیا گیا مشرق کو ایک معروض کے طور پر پیش کیا گیا۔جس کا مطالعہ درکار تھا دانشورانہ سطح پر یہ کام زبان، ادب، تاریخ، فلسفے، غرض بہت سے شعبوں میں کیا گیا۔مغرب نے اپنے لیے ایک

دگر'' (other) پیدا کیا۔ اس ''مشرقیت'' کے ذریعے مغرب نے قوت اور شناخت حاصل کرنا چاہی۔ اس طرح مشرق پسندی درحقیقت ''دگر'' اور ''ہم'' کا تنازعہ ہے۔ جس کا عملی اظہار نوآبادیوں کی صورت میں ہوا۔

اسی پس منظر میں ایڈورڈ سعید نے ''ثقافت اور سامراج'' میں انگریزی ناول، بالخصوص کانرڈ اور جین آسٹن کا مطالعہ کیا۔ ایڈروڈ سعید کے بقول ایک مخصوص ثقافت کو فروغ دینا اور دو مختلف ثقافتوں کو پروان چڑھانا سامراجی ایجنڈا ہوتا ہے۔ وہ اس بات پر حیرت زدہ ہیں کہ انگریزی ناول میں انگریزی اور ''دیگر'' ثقافت اتنے زوردار طریقے سے پیش کی گئی ہے کہ جسے نظر انداز نہیں کیا جانا چاہیے تھا۔ وہ سامراج اور انگریزی ناول میں بھی ربط تلاش کرتے ہیں۔

ایڈورڈ سعید کے بقول سامراجیت اور ناول کا گٹھ جوڑ پرانا ہے۔ ناول نے ثقافت کو ایک خاص رخ سے پیش کیا ہے۔ ناول نے نوآبادیات کے لیے راہ ہموار کی۔ دونوں نے ایک دوسرے کو تحفظ فراہم کیا۔ ناول کے بیانیے میں اتنی گنجائش ہوتی ہے کہ وہ محتاط انداز سے اخلاقی، سیاسی، اقتصادی سمت بند کر سکے۔ اس لیے ڈکنز، تھیکرے، جارج ایلیٹ، کونرڈ، جین آسٹن جیسے ناول نگاروں کے ہاں سمندر پار املاک، سستی مزدوری، گوروں اور سیاہ فاموں کی اقدار میں فرق، یورپ کی برتری اور ایشیاء اور افریقہ کی پستی جیسے موضوعات فطری انداز میں در آتے ہیں۔ ایڈورڈ سعید لکھتے ہیں:

> ''پہلی جنگ کے وقت برطانوی ایمپائر مطلق پر غالب آ گئی تھی اور یہ سولہویں صدی کے اواخر میں شروع ہونے والے عوامل کا نتیجہ تھا۔ یہ محض ایک اتفاق نہیں ہے کہ برطانیہ نے ناول کا رواج ڈالا اور اسے قائم رکھا۔ جس کا کوئی یورپی مقابل یا مساوی نہیں تھا۔ کم از کم انیسویں صدی کے نصف اول میں فرانس کے پاس زیادہ ترقی یافتہ عقلی ادارے تھے۔۔۔ اکیڈمیاں، یونیورسٹیاں، انسٹی ٹیوٹس، جرائد وغیرہ۔۔۔ لیکن اس کمی کا ازالہ برطانوی ناول کے غلبے نے کر دیا۔''(۲)

ہندوستان میں ۱۸۵۷ء نے ہماری سیاسی تاریخ کو ہی نہیں بدلا بلکہ ہمارے شعور اور رویوں کو بھی بدل کر رکھ دیا۔ نوآبادیاتی صورت حال وضع کی گئی اور ایسا محض عسکری قوت کے بل بوتے پر ممکن نہیں تھا۔ یہ صورت حال تشکیل شدہ تھی، نوآبادکار اپنے مفادات کو طول دینے کے لیے بہت اقدامات کرتا ہے۔

نوآبادیاتی نظام ثنویت پر قائم ہوتا ہے اور اس تقسیم کا اختیار نوآبادکار کے پاس ہوتا ہے ایک کے اختیار میں اضافے کا مطلب دوسرے کے اختیار میں کمی ہوتا ہے طرز زندگی مشاغل، عمارات، تفریح، رہائش، غرض ہر شے میں ثنویت کا اظہار ہوتا ہے۔ ناصر عباس نیر لکھتے ہیں:

''نوآبادکار اپنی شخصیت، اپنی ثقافت، اپنے علمی ورثے، اپنے سیاسی نظریات، اپنے فنون کے بارے میں جو آراء پھیلاتا ہے، وہ نوآبادیاتی دنیا کے افراد کی شخصیت، ثقافت علم اور فنون کے متعلق موجود آراء کے متضاد اور انھیں بے دخل کرنے والی ہوتی ہیں۔''(۳)

مقامی باشندوں کے بارے میں ایک تصور خود ان پر مسلط کر دیا جاتا ہے۔ انھیں بتایا اور باور کرایا جاتا ہے کہ وہ کیا تھے اور کیا ہیں۔ علمی، سیاسی، ثقافتی غرض ہر طرح کی تاریخ کو خاص زاویے سے دکھایا جاتا ہے۔ نوآبادکار کی برتری ثابت ہونے کے بعد نوآبادیاتی نظام کو استحکام ملتا جاتا ہے۔ اس لیے رسمی اور غیر رسمی طور پر ایک ایجنڈے پر کام کیا جاتا ہے۔ فورٹ ولیم کالج ہو یا انجمن پنجاب سب نے مقامی باشندوں کے لیے ایک دنیا تشکیل دینے میں کردار ادا کیا۔ علی گڑھ تحریک کو اس زاویے سے دیکھا جا سکتا ہے۔

یعنی ایک صورت، پیروی مغربی کی ہے جس میں نوآبادکار کی ہر سطح اور ہر مقام پر برتری طے شدہ ہوتی ہے۔ بظاہر یہ گروہ عقل پرست دکھائی دیتا ہے مگر ذہنی مغلوبیت کے بعد خود مختار حیثیت قائم رہنا ممکن نہیں رہتا۔ نوآبادکار اپنی اور مقامی زبانوں کی ترویج پر خاصا زور دیتے ہیں۔ فورٹ ولیم کالج کی پالیسی میں مقامی زبانوں کی ترویج شامل تھی۔ اس گروہ کا مقصد مشرق شناسی تھا۔ لیکن کچھ عرصے بعد کمپنی میں دوسرا گروہ غالب آ جاتا ہے، جس کا نمائندہ لارڈ میکالے تھا۔ اس نے مقامی زبانوں کے بجائے انگریزی کو فروغ دیا۔ اس کے نزدیک اس پالیسی کے دو نتائج برآمد ہوں گے، ایک کاروبار حکومت کے لیے افراد تیار ہوں گے، دوسرا ایسے ہندوستانی پیدا ہوں گے جو اپنی سوچ اور رویوں میں انگریز ہوں گے۔ اس طرح معاشرے میں ثنویت کا دائرہ وسیع ہو جائے گا۔ ظاہر ہے کہ اس پالیسی کے نتیجے میں کمپنی کو استحکام ملنا تھا۔ مقام باشندوں میں اس گروہ کی نمائندگی سرسید کر رہے تھے وہ لکھتے ہیں:

''اگر ہم اپنی اصل ترقی چاہتے ہیں تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی مادری زبان تک کو بھول جائیں۔۔۔ ہماری زبان یورپ کی اعلیٰ زبانوں میں سے انگلش یا فرنچ ہو جائے۔''(۴)

اس عہد کی سب سے توانا شخصیت سرسید کی ہے۔ انھوں نے زبان، ادب، سیاست، معاشرت، تعلیم غرض ہر شے کو بدلتے ہوئے حالات کے مطابق دیکھا اور وسیع تر انقلاب کے خواہاں تھے۔ انھوں نے جس طرح کا معاشرہ تشکیل دینا چاہتے تھے، ادب میں آپ کا خواب محمد حسین آزاد اور حالی نے پورا کیا۔

حالی نے مقدمہ میں جس ادبی نظریہ سازی کو فروغ دیا اس میں بھی اردو شاعری اور اس کی جانچ کے نئے معیار قائم کیے گئے اور باوجود اپنی مشرق پسندی کے شعوری اور غیر شعوری طور پر اسی ایجنڈے کے فروغ کا باعث بنے۔ اس طرح کلاسیکی ورثے کے خلاف مہم اپنے ہی بزرگوں نے چلائی۔ بالآخر ایک ایسی فضا قائم ہوگئی جس کے نتیجے میں ایسے ہندوستانی تعلیم یافتہ نوجوان پیدا ہوئے جو رنگ و نسل کے اعتبار سے ہندوستانی اور کردار اور روح کے

''شریف زادہ'' میں عابد حسین کا کردار ایک ایسے تعلیم یافتہ اعتبار سے برطانوی سامراج کا نوآبادیاتی ماڈل تھے، ہندوستانی کا ہے۔ ابوالکلام قاسمی لکھتے ہیں:

''برطانوی سامراج نے ہندوستانیوں کے ذہن کو ایسے مغربی رنگ میں رنگنے کا خواب دیکھا تھا کہ ان کی اپنی روایت ان کے لیے بے وقعت اور ناقابل تقلید بن جائے۔''(۵)

مقامی باشندوں میں دوسرا رویہ بغاوت کا ہوتا ہے۔ اس رویے کا سامنا کرنے کے لیے نوآبادکار پہلے سے ہی تیار ہوتے ہیں اور یہ تیاری محض قوت کے بل بوتے پر نہیں ہوتی بلکہ دوررس نتائج حاصل کرنے کے لیے گہری تعلیمی وثقافتی پالیسیاں مرتب کی جاتی ہیں۔ باغ گروہ مفاہمتی گروہ کی نسبت زیادہ دوراندیشی کا ثبوت دیتا ہے۔ باغی گروہ تہذیب کی ظاہری چکاچوند اور ترقی سے مرعوب نہیں ہوتا۔ لیکن اس گروہ کا بھی ایک حصہ ظاہر پرست واقع ہوتا ہے اور نوآبادکار کی ہر شے سے نفرت کا اظہار کرتا ہے جیسا کہ نذیر احمد ''ابن الوقت'' کے آغاز میں کہتے ہیں:

''ابن الوقت (بطور کردار) کی تشہیر کی بڑی وجہ یہ ہوئی ہے کہ اس نے ایسے وقت میں انگریزی وضع اختیار کی جب کہ انگریزی پڑھنا کفر اور انگریزی چیزوں کا استعمال ارتداد سمجھا جاتا تھا۔۔۔ ابن الوقت جیسے ملامتی نہیں تو اس کے ہم خیال خال خال اور بھی چند مسلمان تھے جن کے لڑکے اکا دکا دہلی کالج میں پڑھتے تھے۔ ان لڑکوں میں سے اگر کوئی عربی فارسی جماعتوں میں آنکلتا اور آنکھ بچا کر پانی پی لیتا تو مولوی لوگ مٹکے تڑوا ڈالتے۔''(۶)

باغی گروہ کا دوسرا حصہ وسیع النظر تھا۔ وہ نوآبادکار کی تہذیب کے شعائر کو علامات کی شکل میں دیکھتا تھا۔ اس گروہ کے نمائندہ اکبرالہ آبادی ہیں:

''انجذابی اور باغی گروہوں کے علاوہ ایک تیسرا نقطہ نظر بھی سامنے آتا ہے جو آفاقی ہے۔ نوآبادکار اور مقامی باشندوں کی دنیا میں جو ثنویت پر قائم ہوتی ہیں، قدر مشترک تلاش کی جاتی ہے۔ آفاقی نقطہ نظر کو دراصل انجذابی نقطہ نظر کی ہی توسیع خیال کیا جائے تو بہتر ہے کیونکہ یہ نقطہ نظر برابری کی بنیاد پر قائم نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً جب سائنس کو کسوٹی مان کر مذہب کو پرکھا جائے تو برتری تو سائنس اور مادے کی ہی ثابت ہوئی۔ دونوں دنیاؤں میں اشتراکات تلاش کیے جاتے ہیں لیکن اس سب کے باوجود مشرق مشرق رہتا ہے اور مغرب مغرب۔ سرسید دینیات اور ثقافت کے میدان میں اشتراکات تلاش کرنے کے باوجود بھی دونوں میں فرق اور افتراق کو کم نہیں کر سکے۔

ادھر ہندوستان میں غزل کے مقابلے پر نظم اور داستان کے مقابلے پر ناول کے لیے فضا ہموار کی گئی۔ نظم کے سلسلے میں سرسید، آزاد اور حالی کی کوششوں کا ذکر ہو چکا ہے۔ نظم اور ناول میں یہ خوبی ہے کہ یہ دونوں مخصوص نقطہ نظر کے فروغ کے لیے بآسانی استعمال کی جا سکتی ہے۔ ابوالکلام قاسمی تحریر کرتے ہیں کہ انگریز سرکار نے ناول کے

زوغ کے لیے باقاعدہ ترغیب دی:

''ان (ڈپٹی نذیر احمد) کو ناول لکھنے کی تحریک حکومت کی طرف سے انعام دیے جانے کے اعلان سے ملی۔ اس لیے جس حد تک ان سے ممکن تھا انھوں نے حکومت کے ضابطے کے مطابق اپنی تحریروں کو ڈھالنے کی کوشش کی۔'' (۷)

۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستانی سماج حاکم اور کالے اور گورے میں تقسیم ہوا اور محکوم تقسیم در تقسیم ہوئے۔ کسی بھی قوم پر طاقت سے غلبہ حاصل کرنے بعد اقتدار میں استحکام اور طوالت پیدا کرنے کے لیے سیاسی، ثقافتی، تعلیمی نوعیت کے پروگرام ترتیب دیے جاتے ہیں ایک طرف مراعات یافتہ طبقے اور دوسری طرف تعلیمی نظام کی بدولت ہندوستان میں ایسے خاندان اور افراد بڑی تعداد میں وجود میں آ گئے تھے جو اپنی تہذیب و تاریخ سے شرمندہ تھے اور مغربی تہذیب و فکر سے مرعوب۔ ۱۸۵۷ء سے ۱۹۴۷ء تک بہت سے اردو ناولوں کا موضوع مغربی تہذیب و فکر کے اثرات ہے۔ ان میں خاص طور پر ڈپٹی نذیر احمد، مرزا محمد ہادی رسوا۔ قرۃ العین حیدر اور عزیز احمد قابل ذکر ہیں۔ زیر نظر مقالے میں ڈپٹی نذیر احمد کے ''ابن الوقت'' کا مطالعہ نو آبادیاتی پس منظر میں کیا جا رہا ہے۔

اگرچہ ڈپٹی نذیر احمد کو ناول لکھنے کی تحریک حکومت کی طرف سے انعام دیے جانے کے بعد ملی، مگر ان کا معاملہ دیگر ''ارکان خمسہ'' سے جدا تھا۔ آپ کے ناولوں میں بظاہر دو متضاد باتیں یکجا ہیں۔ ایک یہ کہ آپ برطانوی راج کو ہندوستان کے لیے ایک نعمت سمجھتے تھے اور دوسرا یہ کہ آپ مغربی تہذیب کو جزوی طور پر اپنی شرائط پر قبول کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اپنے ثقافتی اور ادبی ورثے کے بارے میں آپ کا رویہ حالی اور آزاد سے مختلف تھا۔ آپ کے ناولوں میں مشرقی اور مغربی اقدار کی کشمکش دکھائی جاتی ہے اور یہ کہنا اتنا آسان نہیں ہوتا کہ آپ کا جھکاؤ کس طرف ہے، مثلاً ابتداء میں محسوس ہوتا ہے کہ ''ابن الوقت'' مغربی فکر اور تمدن کے سامنے پسپائی اختیار کر رہا ہے مگر آخر میں اس کی شخصیت کا کھوکھلا پن واضح ہو جاتا ہے۔ اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ وہ ان معنوں میں نو آبادیاتی فکر کے آلہ کار نہیں بنے۔ مگر جب ہم نو آبادیاتی دور گزرنے کے بعد نذیر احمد کا جائزہ لیتے ہیں تو نو آبادیاتی فکر کی ترویج میں ان کا کردار واضح نظر آتا ہے۔ تاہم حالی اور آزاد کے برعکس آپ مغرب اور مشرق کی کشمکش کامیابی سے پیش کرتے ہیں۔ اس دور کا ہندوستان فکری اور جذباتی سطح پر دو حصوں میں تقسیم ہو رہا تھا۔ آپ کے ہاں دو طرح کے کردار واضح ہیں۔ ایک وہ جو اپنے آپ کو بدلتی ہوئی صورت حال کے مطابق ڈھالتے ہیں اس گروہ کی نمائندگی کلیم، مبتلا اور سید ناظر کرتے ہیں۔ دوسرا گروہ پرانی اقدار سے چمٹا ہوا ہے۔ اس کی نمائندگی نصوح، میر متقی اور حجۃ السلام کرتے ہیں۔ اس دور کے ہندوستان میں مغربی اور مشرقی اقدار میں تصادم کی صورت حال، ''ابن الوقت'' سے بہتر شاید ہی کہیں بیان کی گئی ہو۔ ناول کی پہلی ہی فصل سے اس تصادم کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ قدرے طویل

قتباس پیش کیا جارہا ہے:

''ابن الوقت (بطور کردار) کی تشہیر کی بڑی وجہ یہ ہوئی کہ اس نے ایسے وقت میں انگریزی وضع اختیار کی جیسا کہ انگریزی پڑھنا کفر اور انگریزی چیزوں کا استعمال ارتداد سمجھا جاتا تھا۔۔۔دہلی کالج ان دنوں بڑے زوروں پر تھا۔ ملکی لاٹ آئے اور تمام درس گاہوں کو دیکھتے بھالتے پھرے۔ قدر دانی ایسی ہو کہ جس جماعت میں جاتے، مدرس سے ہاتھ ملاتے، بڑے مولوی، صاحب نے طوعاً وکرہاً بادل نخواستہ آدھا مصافحہ کیا تو سہی مگر اس ہاتھ کو عضو نجس کی طرف الگ تھلگ لیے رہے۔ لاٹ صاحب کا منہ موڑنا تھا کہ بہت مبالغے کے ساتھ انگریزی صابن سے نہیں بلکہ مٹی سے رگڑ رگڑ کر اس ہاتھ کو دھوڈالا۔ سرکار بہ منزلہ مہربان باپ کے تھی اور بھولی بھالی رعیت بجائے معصوم بچوں کے۔ انگریزی کا پڑھنا ہمارے بھائی بندوں کے لیے کچھ ایسا ناسزاوار ہوا جیسا آدم اور اس کی نسل کے حق میں گیہوں کا کھالینا۔۔۔انگریزی زبان انگریزی وضع کو اوڑھنا بچھونا بنایا تھا۔ اس غرض سے کہ انگریزیوں کے ساتھ لگاوٹ ہو مگر دیکھتے ہیں تو لگاوٹ کے عوض رکاوٹ ہے اور اختلاط کی جگہ نفرت، حاکم ومحکوم میں کشیدگی ہے کہ بڑھتی چلی جاتی ہے دریا میں رہنا مگر مچھ سے بیر دیکھیں آخر کار یہ اونٹ کس کروٹ بیٹھتا ہے۔۔۔انگریزی اخباروں میں جس کے ایڈیٹر انگریز ہیں بابوانہ انگریزی کی ہمیشہ خاک اڑائی جاتی ہے۔۔۔ایک دوست ناقل تھے کہ ایک بار ان کو ایک انگریز سے ملنے کی ضرورت تھی۔۔۔انھوں نے اپنے کانوں سے سنا کہ اندر بہت سے انگریز جمع ہیں اور ہندوستانیوں کی انگریزی کی نقلیں کر کر کے قہقہے لگا رہے تھے۔ وہ دوست یہ بھی کہنے لگے کہ جس انگریزی کی ہنسی ہو رہی تھی بے شک وہ ہنسی کے قابل بھی تھی اور اہل زبان کو ہمیشہ دوسرے ملک والوں پر ہنسنے کا حق ہے۔ مگر ہندوستانیوں کی انگریزی اگر ہنسنے کے قابل ہے تو اس کے مقابل میں انگریزوں کی اردو رونے کے لائق۔۔۔ ساری ساری عمر ہندوستانی سوسائٹی میں رہتے ہیں اور پھر بھی وہی دل کیا مانگتا۔۔۔انگریزی عمل داری نے ہماری دولت، ثروت، رسم و رواج لباس، وضع طور طریقہ، مذہب، تجارت، علم ہنر، شرافت سب چیزوں پر تو پانی پھیرا ہی تھا۔ ایک زبان تھی اب اس کا بھی یہ حال ہے کہ اوپر انگریزوں نے بعجز واقفیت کی وجہ سے اکھڑی اکھڑی غلط، مربوط اردو بولنی شروع کی، ادھر ہر عیب کہ سلطان بہ پسندد ہنر است ہمارے ہی بھائی بند

گے اس کی تقلید کرنے۔ ایک صاحب کا ذکر ہے کہ اچھی خاصی ریش و بروت آغاز جوانی
میں ولایت گئے، چار پانچ برس ولایت رہ کر آئے تو ایسی مٹی بھولے کہ انگریزی اردو میں بہ
ضرورت کبھی بات کرتے تو رک رک کر اور ٹھہر ٹھہر کر اور آنکھیں میچ میچ کر جیسے کوئی سوچ
سوچ کر مغز سے بات اتارتا ہے۔"(۸)

اس اقتباس سے درج ذیل نتائج بالکل سامنے کے ہیں:

الف: ۱۸۵۷ء میں سیاسی طور پر مغلوب ہونے کے بعد برصغیر میں مغربی تہذیب و تمدن کے خلاف شدید رد
عمل تھا اور اس ردعمل میں انتہا پسندی کا عنصر بھی موجود تھا۔ ایک انتہا پسندی نے دوسری انتہا پسندی کو جنم دیا۔ یہ
ردعمل عوام اور خواص دونوں سطحوں پر موجود تھا۔ ابتداء میں مغربی تہذیب کی ظاہری ظاہری علامتوں مثلاً لباس،
نشست و برخاست اور طور طریقوں پر ہی شدید ردعمل تھا۔ انگریزی پڑھنا کفر تصور ہوتا تھا۔ انگریز سے کسی بھی
نوعیت کا تعلق ناقابل برداشت تھا۔ اس ردعمل کی بڑی وجہ یہ ہے کہ یہاں سیاسی زوال کے ساتھ تہذیبی زوال
اس درجے کا نہیں ہوا کیونکہ یہاں تہذیب اور مذہب کی جڑیں بہت مستحکم ہیں۔ اکبر الہ آبادی اس ردعمل کے
نمائندہ ہیں۔ ایک دوسری سطح پر دیوبند کی تحریک اپنے مقاصد کے اعتبار سے علی گڑھ تحریک کی ضد تھی۔ اس فکری سطح
پر نوآبادیاتی عزائم سمجھ کر افراد سازی کا کام شروع کیا۔

ب: نذیر احمد اگرچہ برطانوی اقتدار کو ہندوستان کے لیے نعمت سے کم نہیں سمجھتے، تاہم وہ ان کی ہر شے کو
تسلیم نہیں کرتے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد جن مشرقی اور مغربی اقدار کا تصادم شروع ہوا تھا، نذیر احمد اس پر بے چین
تھے۔ وہ محسوس کر رہے تھے کہ وہ طبقہ جو انگریزی وضع اختیار کر رہا تھا وہ بھی انگریزوں کے ہاں مقام حاصل کرنے
میں ناکام رہا۔

نذیر احمد ابھی حتمی طور پر نہیں کہہ سکتے تھے کہ بالآخر اس کا کیا نتیجہ برآمد ہوگا۔ نذیر احمد، حالی، آزاد اور اکبر الہ
آبادی کا تعلق اس اولین نسل سے تھا جس کا انگریز سے ۱۸۵۷ء سے پہلے ہی واسطہ پڑا تھا۔ اس لیے اس نسل اور
بعد کی نسلوں کے ردعمل میں فرق ہے۔ اس ردعمل کے فرق کا جائزہ ایک علیحدہ مطالعہ کا تقاضا کرتا ہے۔

ج: اردو زبان کے بگاڑ کے قصے میں نذیر احمد کسی قسم کی رورعایت سے کام نہیں لیتے۔ کم از کم یہاں وہ
برابری کی سطح پر آکر بات کرتے ہیں۔ انگریزی عمل داری کے نتیجے میں ہندوستان کی دولت، رسم و رواج، تجارت،
مذہب علم و ہنر میں گراوٹ کو کسی حد تک ایک لازمی برائی کے طور پر قبول کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ مگر جہاں اردو
زبان کا معاملہ آتا ہے تو انگریزوں اور انگریز پرستوں پر چوٹ کرتے ہیں کہ اگر ہندوستانی انگریزی ٹھیک سے بول
اور لکھ نہیں سکتے تو انگریزوں کی صورت حال اردو کے معاملے میں اور زیادہ خراب ہے۔ اسی طرح وہ ان لوگوں کو بھی

بننے کے شوق میں اپنی زبان بھی بالا بیٹھے۔

ملامت کرتے ہیں جو مہذب ' کی مدارات کا شاکی'' میں ایک ہندوستانی ڈپٹی کلکٹر اپنی دکھ
ناول کی ساتویں فصل ''ایک ڈپٹی کلکٹر انگریزوں
بھری داستان سناتے ہیں۔ وہ انگریزوں اور ان کے ہندوستانی عملے کے توہین آمیز برتاؤ کے شاکی ہیں۔ ذہن میں
رہے کہ یہ صاحب انگریز سرکار کا حصہ ہیں اور ڈپٹی کلکٹر ہیں۔ عام ہندوستانی سمجھتے ہیں کہ ان کے عہدے کے
باعث وہ انگریزوں سے قربت رکھتے ہیں، ان سے برابری کی بنیاد پر برتاؤ کیا جاتا ہے۔ اس سے اندازہ لگایا جاسکتا
ہے کہ عام ہندوستانی اور کتے میں کیا فرق تھا۔ ''کتوں اور ہندوستانیوں کا داخلہ ممنوع ہے۔'' ابن الوقت کے ایک
عزیز جو ڈپٹی کلکٹر ہیں، افسران بالا سے اپنی ملاقات کا حال بیان کرتے ہیں:

> ''اتنی مدت مجھے نوکری کرتے ہوئی اور چھوٹے بڑے صدہا انگریزوں سے میری معرفت ہے۔ مجھے یاد نہیں پڑتا کہ میں خوشی سے کبھی کسی انگریز سے ملنے گیا ہوں یا کسی انگریز سے مل کر میری طبیعت خوش ہوئی ہو۔۔۔ بڑے مؤدب مقطع بن کر ہاتھ باندھے نیچی نظریں کیے ڈرتے ڈرتے، دبے پاؤں کوٹھی کی طرف کو بڑھے۔۔۔ آخر ناچار ستون کی آڑ میں جوتیاں اتار ہمت کر کے بے بلائے اوپر پہنچے۔ کرسی نہیں، مونڈھا نہیں، فرش نہیں، کھڑے سوچ رہے ہیں کہ کیا کریں؟ لوٹ چلیں، پھر خیال آتا ہے کہ ایسا نہ ہو لوٹتے کو صاحب اندر آئینوں میں سے دیکھ لیں۔۔۔ غرض کوئی آدھ گھنٹے اسی طرح کھڑے سوکھا کیے۔۔۔ غرض بلائے گئے، صاحب کو دیکھا تو پائپ منھ میں لیے ٹہل رہے ہیں۔۔۔ سر جھکا لے کوئی کاغذ یا کتاب دیکھ رہے ہیں۔ اب کوئی تدبیر سمجھ میں نہیں آتی کہ کیوں کہ ان کو خبر کروں کہ میں آیا کھڑا ہوں۔ شاید جان بوجھ کر کھڑا رکھا ہو۔۔۔ آخر آپ ہی سر اٹھایا۔ ڈپٹی صاحب حاکم بالادست ہو کر جو اتنی آؤ بھگت کرے تو اس کا شکر گزار ہونا چاہیے۔ صاحب نے بندہ نوازی میں کچھ کمی نہیں کی، آنکھیں چار ہوتے ہی اپنے مقابل دوسری کرسی پر بیٹھنے کا اشارہ کیا۔ کہنے کو تو کرسی پر بیٹھا مگر حقیقت میں بید پر چوتڑ ٹیکے ہوں تو جیسے چاہو قسم لے لو۔ کرسی پر بیٹھنا تھا کہ کم بخت چپڑاسی نے پیچھے سے ہاتھ جوڑ کر کہا، خداوند سر شتہ دار حاضر ہیں۔''(۹)

اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انگریزی سرکار میں اہم عہدوں پر فائز بہت سے افراد بھی ملازمت نیم دلی سے کر رہے تھے اور وہ کسی غلط فہمی میں مبتلا نہیں تھے۔ دوسرا یہ کہ حکمرانوں نے اپنے اور مراعات یافتہ طبقے کے بیچ بھی اتنا فاصلہ قائم کر رکھا تھا کہ قدم قدم پر انھیں حاکم اور محکوم میں تفریق سے سابقہ پڑا تھا۔ سرکاری عہدہ داران اور نوابین صاحب بہادر کے دربار میں سلام کے لیے حاضری دیتے اور گھنٹوں توہین آمیز انتظار کے بعد خوش قسمتی سے

بھی دیدار نصیب ہوتا اور سلام قبول ہوتا اور بعض اوقات تو چپراسی کی معرفت کہلوا دیا جاتا کہ سلام قبول ہے، اب تشریف لے جائیے۔

ایسے ہندوستانی افسران کا باہر کی دنیا میں بہت رعب و دبدبہ تھا حالانکہ یہ وہ افسران تھے جن کو حکام بالا کے اردلی بھی خاطر میں نہ لاتے تھے کیونکہ وہ ان کی اصلیت سے آگاہ تھے۔

مستشرقین کے انفرادی کام اور اداروں کے قیام کی بدولت ۱۸۵۷ء سے پہلے ہی ہندوستانی ذہن پر یورپ کی برتری ثابت ہو چکی تھی۔ مقامی باشندوں کو ذہنی طور پر مغلوب کیے بغیر امپیریل ایجنڈا کامیاب نہیں ہوسکتا۔ حتیٰ کہ یہ ثابت کر دیا گیا کہ ہم اپنی زبان، ثقافت اور تاریخ کی تفہیم کے لیے ان کے رحم و کرم پر ہیں۔ ایک مرتبہ یہ چیز ذہن میں بیٹھنے کے بعد ہم پر اس تصور اور نظریے کو ایک نعمت سمجھیں گے جو مغرب سے آئے۔ نوبل صاحب بہت گہرے آدمی ہیں۔ انھوں نے جنگ آزادی کو آنکھوں سے دیکھا ہے۔ وہ ہندوستانی مزاج کے آشنا ہیں۔ امن قائم ہونے کے بعد دور اندیش نوبل صاحب نے مسلمانوں کی ''تربیت'' کے لیے ابن الوقت کو بطور ایک مصلح دیکھا۔ وہ ابن الوقت کو مصلح کا کردار ادا کرنے کے لیے قائل کرتے ہیں اور جن دلائل سے کام لیتے ہیں۔ وہ حسب ذیل ہیں:

''آپ کو یورپ جانے کا اتفاق نہیں ہوا لیکن اگر آپ گئے ہوتے تو آپ پر ثابت ہو جاتا کہ اہل یورپ کی عظمت سلطنت میں نہیں ہے بلکہ ان کی تمام عظمت ان علوم میں ہے جو جدید ایجاد ہوئے ہیں اور ہوتے جاتے ہیں اور جن علوم کے ذریعے سے انھوں نے ریل اور تار برقی اور اسٹیمر اور ہزار ہا قسم کی بکار آمد کلیں بنا ڈالی ہیں۔۔۔ ہندوستانیوں کے پنپنے کی اگر کوئی تدبیر ہے تو یہی کہ ان میں علوم جدید کو پھیلایا جائے اور ان کو اس بات کی طرف متوجہ کیا جائے کہ اپنی تمام قوت عقلی واقعات میں صرف کریں۔۔۔ تمام علوم جدید و جن پر ملی ترقی کا انحصار ہے انگریزی میں ہیں۔ سب سے پہلے زبان انگریزی کو رواج دینا ہوگا۔ اس کے علاوہ انگریزی زبان کے رواج دینے سے ایک غرض تو علوم جدیدہ کا پھیلاؤ ہے اور دوسری غرض اور بھی ہے یعنی عموماً انگریزی خیالات کا پھیلانا اکیلے علوم جدیدہ سے کام چلنے والا نہیں۔ جب تک خیالات میں آزادی، ارادے میں استقلال، حوصلے میں وسعت و ہمت میں غلو، دل میں فیاضی اور ہمدردی، بات میں سچائی، معاملات میں راست بازی یعنی انسان پورا پورا جنٹلمین نہ ہو اور وہ بدون انگریزی جاننے کے نہیں ہوسکتا۔ انگریزی دان آدمی کو اخباروں اور کتابوں کے ذریعے سے انگریزی خیالات پر آگہی بہم پہنچانے کے

بڑی آسانی ہو سکتی ہے۔اقدام جس کی ضرورت ہندوستان کو ترقی کے لیے ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ہندوستانیوں کو انگریز بنایا جائے۔ خوراک میں، پوشاک میں، زبان میں، عادات میں، طرز تمدن میں، خیالات میں ہر ایک چیز میں اور وقت اس کے لیے چپکے چپکے کوشش کر رہا ہے مگر اس کی کوشش دھیمی ہے اور اس پر نتیجے کا مرتب ہونا دیر طلب، لوگوں کے دلوں میں خود بخود اس طرح کے خیالات بہ تقاضائے وقت پیدا ہو چکے ہیں۔کوئی رفارمر کھڑا ہو کر اس جلتی ہی آگ کو جلد سے بھڑکا دے۔"(۱۰)

نوبل صاحب ایسے اقدامات کرنے کے خواہاں ہیں جن سے ہندوستان میں برطانوی حکومت کو طوالت اور استحکام نصیب ہو وہ لارڈ میکالے کے پیروکار نظر آتے ہیں۔دوررس نتائج کے حصول کے لیے انگریزی زبان اور تہذیب کو فروغ دینا چاہتے ہیں وہ چاہتے ہیں کہ یہ بات ایک تحریک کی شکل اختیار کرے اور یہ تحریک خود ہندوستانیوں کے اندر سے اٹھے۔نوبل صاحب کے عزائم وہ امپیریل ایجنڈا ہے جو نوآبادکاروں نے رفتہ رفتہ مختلف ذرائع کے ذریعے سے پھیلایا۔

اور یہ بات واضح ہے کہ اس آئیڈیالوجیکل ادارے کے بغیر طاقت کے بل بوتے پر حاصل کردہ نتائج کو زیادہ عرصہ قائم نہیں رکھا جا سکتا۔نوبل صاحب جس قسم کے جنٹلمین کو وجود میں لانا چاہتے ہیں حالی اور آزاد بھی اس کوشش میں ان کے ہم نوا ہیں اور یہ وہی جنٹلمین ہے جو ہادی رسوا نے عابد حسین کی شکل میں تخلیق کیا ہے یعنی مغرب کی ریل کے سامنے بالکل بچھ گئے اور کلیس دیکھ کر اوسان خطا ہو گئے۔نوبل صاحب کے بقول انگریزی زبان اور خیالات کے پھیلنے سے جو جنٹلمین وجود میں آئے گا وہ درج ذیل خصوصیات کا حامل ہوگا (i) آزاد خیال ہوگا (ii) پختہ ارادے کا مالک ہوگا (iii) عالی حوصلہ ہوگا (iv) باہمت ہوگا (v) فیاض ہوگا (vi) معاملات میں صاف ہوگا اور یہ وہ حقائق ہیں جو انسان میں انگریزی جانے بغیر پیدا ہونا محال ہے۔نوبل صاحب کہتے ہیں کہ وقت اس طرح کے جنٹلمین کے ظہور کے لیے بے تاب ہے اور چپکے چپکے کوشش کر رہا ہے نوبل صاحب اچھی طرح سمجھتے ہیں۔اگر چہ ابن الوقت نہیں سمجھتے کہ یہ چپکے چپکے کوشش کتنے عرصے سے ہو رہی تھی۔یہ کوشش، دراصل سامراجی ایجنڈا ہے اور جس کے لیے رسمی اور غیر رسمی ادارے بھی وجود میں آئے اور بہت سی تحریکیں اٹھیں۔یہ کوشش کا ہی ثمر ہے کہ ہم اکیسویں صدی میں بھی جدید نوآبادیاتی دور میں رہ رہے ہیں۔ہمارے وہ اکابر جنھوں نے دانستہ یا نادانستہ امپیریل ایجنڈے کو فروغ دیا، ہم ان کے اخلاص پر شک نہیں کر سکتے۔اس دور کے معروضی حالات کو بھی نظر میں رکھنا ضروری ہے۔۱۸۵۷ء کے بعد مختلف رد عمل سامنے آئے اور مختلف حکمت عملیاں وضع کی گئیں جن میں سے ایک عملی علی گڑھ کی تحریک کی صورت میں یہ بھی تھی۔

ناول کی نویں فصل میں ابن الوقت کی تبدیلی وضع کا حال بیان کیا جاتا ہے۔ نوبل صاحب کا ایک ملازم جاں نثار، تبدیلی وضع کے سلسلے میں ابن الوقت کو قیمتی مشوروں سے نوازتا ہے۔ امکان ہے کہ ایسا کرنے کو خود نوبل صاحب نے کہا ہے۔ جاں نثار اسم بامسمّی ہے۔ ہر وقت انگریزوں کی تعریف میں رطب اللسان ہے۔ اس کے بقول انگریزوں کے برے بھی ہمارے اچھوں سے اچھے اور بہت اچھے ہیں۔ ابن الوقت رفارمر بننے کے لیے رضا مند ہو گئے ہیں، لیکن جاں نثار کا مشورہ ہے کہ حلیہ بھی بدلا جائے تاکہ انگریزوں کی ان سے اجنبیت ختم ہو۔ اس موقع پر جاں نثار اور ابن الوقت میں اہم مکالموں بھی خالی از دلچسپی نہیں۔

نذیر احمد خود اس صورت حال پر تبصرہ کرتے ہوئے ایک اہم بات کہتے ہیں کہ اس میں نوبل صاحب کا کوئی قصور نہیں تھا۔ ابن الوقت میں اپنی قوم اور قوم کی ہر چیز کی حقارت اور انگریز اور ان کی ہر بات کی وقعت پہلے سے اس کے ذہن میں مرتکز تھی۔ مراد یہ کے رفارمر کا کردار ادا کرنے کے لیے ابن الوقت کا انتخاب خواہ مخواہ نہیں کیا گیا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس کے دل میں اپنی قوم کی حقارت اور انگریزی کی عظمت کس طرح بیٹھ گئی۔ یہ وہی ''چھپکے چھپکے کی کوشش'' تھی۔ وہ جوان تھا اور یہ وہ نسل تھی جس پر انگریزی تعلیم اور تہذیب کا جادو اپنا رنگ دکھا چکا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ظاہری وضع قطع میں تبدیلی سے انگریز اسے اپنی سوسائٹی میں قبول کر لیں گے، مگر کچھ عرصے بعد اس کی یہ بات خام خیالی ثابت ہوتی ہے۔ ابن الوقت اپنی پوری توانائیاں انگریزی آداب معاشرت سیکھنے میں صرف کرتے ہیں وہ کوے کی طرح ہنس کی چال چل رہے تھے۔ اگرچہ نذیر احمد کی ہمدردیاں ابن الوقت کے ساتھ ہیں مگر یہاں وہ اسے بطور مضحکہ خیز کردار پیش کرتے ہیں:

> ''ابن الوقت نے آئینے میں دیکھا تو اپنے تئیں انگریزوں کے ساتھ پایا، بے اختیار تن کر کپڑے بدلنے کے کمرے میں لگا پینترے بدلنے۔۔۔ جاگا تو ہوا خوری کے کپڑے بدل باہر نکل گیا۔۔۔ ڈنر کے بعد تیاری شروع ہوئی، کچہری نہیں، دربار نہیں، کوئی پارٹی نہیں، اس پر بھی دن کے گیارہ بجے سے لے کر اب یہ تیسری دفعہ ہے کہ انگریزی تہذیب کپڑے بدلنے کی متقاضی ہے۔''(۱۱)

ابن الوقت کے انگریزی وضع اختیار کرنے کے بعد نوبل صاحب ان کے اعزاز میں کھانا دیتے ہیں جس میں بڑی تعداد میں انگریز مدعو ہیں۔ یہاں ابن الوقت کو بطور رفارمر متعارف کروانا مقصود تھا۔ کھانے کے بعد ابن الوقت ایک طویل تقریر کرتے ہیں۔ جس کے چند نکات اہم ہیں:

> ''غرض ہندوؤں اور مسلمانوں کے اختلاط کا یہ نتیجہ ضرور ظاہر ہوا ہے کہ ایک دوسرے سے وحشت باقی نہیں رہی۔۔۔ اور پھر بھی میں اس کو اتحاد کے درجے میں نہیں سمجھتا۔ دونوں کے

دل بدستور ایک دوسرے سے پھٹے ہوئے ہیں آج کوئی بھڑکانے والا کھڑا ہو تو مسلمانوں کے نزدیک ہندو ایسے ہی کافر اور مشرک ہیں اور ہندوؤں کی نظر میں مسلمان ویسے بیتارے بھرشت اور یہ نااتفاقی گورنمنٹ کے حق میں ایک فال مبارک اور شگون نیک ہے مگر وہیں تک کہ باہم رعایا میں ہو۔''(۱۲)

وہ کہتے ہیں کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کو آپس میں کبھی بھی لڑایا جا سکتا ہے اور رعایا کی اس نااتفاقی کو انگریزی حکومت کے لیے نیک شگون گردانتے ہیں۔ یہ بات بہت معنی خیز ہے۔ ابن الوقت، لڑاؤ اور حکومت کرو، کی پالیسی کا عندیہ دے رہے ہیں۔ یہاں وہ صحیح معنوں میں امپریل ایجنڈے کا آلہ کار دکھائی دیتے ہیں۔ ممکن ہے کہ موقع محل کی مناسبت سے انگریزوں کے دل کی بات کر رہے ہوں۔ مگر ایک ہندوستانی کی زبان سے ایسی بات کا نکلنا باعث شرم ہے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں میں تفریق کو بڑھانا اور بڑھا چڑھا کر پیش کرنا برطانوی حکومت کی حکمت عملی کا تقاضا تھا۔ یہ وہی ہندوستان تھا جہاں مسلمانوں نے اقلیت میں ہونے کے باوجود سینکڑوں برس حکومت کی اور اب اتنی بڑی تعداد میں ہونے کے باوجود وہ اپنے آپ کو غیر محفوظ سمجھ رہے تھے۔ یہ تفریق پیدا کرنے میں، خاص طور پر لسانی سطح پر ایشیاٹک سوسائٹی اور فورٹ ولیم کالج جیسے اداروں کا بھی کردار ہے ہندوؤں اور مسلمانوں میں اتحاد برطانوی سرکار کے لیے سب سے بڑا خطرہ تھا، لہٰذا لسانی، مذہبی اور ثقافتی سطح پر ان میں موجود فرق کو مزید بڑھایا گیا جس کے ٹھوس شواہد موجود ہیں۔

نذیر احمد ابن الوقت میں ہونے والی ظاہری، ذاتی اور قلبی تبدیلیوں کا باریک بینی سے جائزہ لیتے ہیں۔ تیرہویں فصل کا عنوان ہے: ''انگریزی وضع کے ساتھ اسلام کا نبھنا مشکل ہے'' نذیر احمد شعائرِ اسلامی کی اہمیت دل وجان سے جانتے تھے۔ اس فصل میں وہ بتاتے ہیں کہ کس طرح انگریزی وضع اور طور طریقے اپنا رنگ دکھانے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ یہ وہی بات ہے جو اکبر نے کہی تھی کہ:

''دل بدل جائیں گے تعلیم بدل جانے سے''(۱۳)

نذیر احمد انگریزی وضع اور طور اطوار کو اسلام کی ضد گردانتے ہیں کہ دونوں کو ایک ساتھ نہیں چلایا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ جوں جوں ابن الوقت انگریزی معاشرت کا حصہ بنتے گئے توں توں وہ مذہب سے دور ہوتے گئے۔ یقیناً اس کا ایک پہلو خود ابن الوقت کے کردار کی کمزوری بھی ہے لیکن تنہا فرد پر معاشرت بالآخر غلبہ پا ہی لیتی ہے جیسا کہ ہوا:

''پھر اکثر اتفاق پیش آ جاتا تھا کہ ابن الوقت اپنے پرائیویٹ روم میں نماز پڑھ رہا ہے اور کوئی صاحب اس کی کچہری میں آ نکلے اور اجلاس خالی دیکھ کر واپس چلے گئے یا نماز کا وقت ہے اور انگریزوں نے آ گھیرا ہے ان کو چھوڑ کر جا نہیں سکتے یا کوئی صاحب کچہری برخاست

کر کے جانے لگا تو ابن الوقت کے پاس سے ہو کر نکلا کیوں مسٹر ابن الوقت؟ ہوا خوری کو چلتے ہو یا چلو ذرا بلیرڈ کھیلیں۔ یہ اور اس طرح کے دوسرے اتفاقات ہر روز پیش آتے تھے اور نماز کا انتظام ممکن نہ تھا کہ باقی رہ سکے۔۔۔ غرض نماز پر تو انگریزی سوسائٹی کا اثر یہ دیکھا کہ پہلے وقت سے بے وقت ہوئی۔ پھر نوافل، پھر سنن جا کر نرے فرض رہے۔۔۔ پھر جمع بین العصرین والمغربین شروع ہوا پھر قضائے فائتہ پھر بالکل چٹ۔ کھانے پینے میں احتیاط کے باقی رہنے کا کوئی محل ہی نہیں تھا۔ ابن الوقت کو انگریزوں کے پرچانے کی پڑی تھی اور وہ بے شراب کے پرچ نہیں سکتے تھے۔'' (۱۴)

انسان پر تعلیم، صحبت اور معاشرت کے اثرات کسی نہ کسی طور پر حاوی ہو کر ہی رہتے ہیں اسی لیے ۱۸۵۷ء سے قبل ہی انگریزی زبان، تعلیم اور معاشرت کے پھیلاؤ کی منظم کوششیں سامنے آ چکی تھیں اور ۱۸۵۷ء کے بعد ان کوششوں میں تیزی آ گئی اور اعتماد بڑھ گیا۔ اس ضمن میں سب سے کامیاب تحریک علی گڑھ کی تھی جو تعلیم مذہب اور معاشرت کو محیط تھی۔ ''ارکان خمسہ'' کسی نہ کسی طور اسی تحریک سے وابستہ تھے۔ ایسا نہیں کہ ان میں سے کسی کو بھی ہم ابن الوقت پر قیاس کریں۔ یہ تمام افراد اپنی وضع اور اطوار میں خالص ہندوستانی تھے اور ہر تحریک کی طرح یہ تحریک بھی اپنے اندر مثبت اور منفی رجحانات لیے ہوئے تھی۔

ابن الوقت کی نئی وضع اور جدید خیالات کو معاشرے میں پذیرائی نہ مل سکی۔ انہیں جگہ جگہ خفت اٹھانا پڑی، آہستہ آہستہ انگریز بھی ان سے بدظن ہوتے گئے۔ ناول کے ایک اور کردار حجتہ الاسلام کا جائزہ بھی دلچسپی سے خالی نہیں۔ ابتداء میں محسوس ہوتا ہے کہ ابن الوقت کے پردے میں نذیر احمد بول رہے ہیں۔ مگر بہت جلد وہ نذیر احمد کے طنز کا نشانہ بنتے نظر آتے ہیں۔ حجتہ الاسلام کو ابن الوقت کی طرز زندگی اور خیالات پر سخت اعتراضات ہیں مگر اس کے ساتھ ساتھ انھیں اس میں بھی شبہ نہیں کہ انگریز سرکار ہندوستان کے لیے ایک نعمت ہے۔ انھیں نذیر احمد کا نمائندہ (Mouth Piece) کہا جا سکتا ہے۔ اس ناول کو ایک ایسی دستاویز کے طور پر بھی دیکھا جا سکتا ہے جس میں ۱۸۵۷ء کے بعد کا ابتدائی دور محفوظ ہو گیا ہے۔ نوآبادکاروں کے عزائم اور مقامی باشندوں کا مختلف طرف کا ردعمل اس میں موجود ہے۔ ہندوستان پر مغربی تعلیم اور تہذیب کے کیا اثرات مرتب ہوں گے۔ حاکم اور محکوم کا تعلق کس نوعیت کا ہوگا اور مقامی باشندوں کی آپس کی گروہ بندیاں کیا صورت اختیار کریں گی؟ یہ اور اس طرح کے سوالات پیدا ہو چکے تھے لیکن جواب بعد کے دور میں ملے۔ ناول کے جائزے کو ابوالکلام قاسمی کی اس رائے پر ختم کیا جاتا ہے:

''اس ناول میں ابن الوقت کا کیریکٹر تمسخر کا انداز اختیار کرنے کے باعث نوآبادیاتی فکر

کے معاملے میں نذیر احمد کے تحفظات کو نمایاں کرتا ہے۔ اس طرح اپنے بعض دوسرے
ناولوں میں بھی نذیر احمد نوآبادیاتی فکر سے کبھی مغلوب ہونے اور کبھی مزاحمت کا انداز اختیار
کرنے کا تاثر دیتے ہیں، مگر جب وہ ہندوؤں کے مقابلے میں برطانوی سامراج کو ترجیحی
نگاہ سے دیکھتے ہیں تو ان کا یہ خوف ظاہر ہوئے بغیر نہیں رہتا کہ صدیوں سے حکمرانی کرنے
والا مسلمان اس اندیشے میں مبتلا رہتا ہے کہ کہیں اس پر ہندو حکمران نہ ہو جائے اس لیے اہل
کتاب کی حکمرانی ان کو بسا غنیمت اور خدا کی رحمت معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے یہ نتیجہ نکالنا
غلط نہ ہو کہ نوآبادیاتی فکر جزوی طور پر سہی قبول کرنے اور فروغ دینے کے معاملے میں نذیر
احمد کا رول بھی خاص غور طلب ہے۔"(۱۵)

حوالہ جات

1. دیوندر اسر، نئی صدی اور ادب، کرشن نگر، ۲۰۰۰ء، ص ۱۳۵
2. ایڈورڈ سعید، ثقافت اور سامراج، یاسر جواد (مترجم) مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۲۰۰۹ء، ص ۶۱
3. ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، نوآبادیاتی صورت حال مشمولہ لسانیات اور تنقید، پورب اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۰۹ء، ص ۲۳
4. سرسید احمد خان، خطوط سرسید احمد خان، مشتاق حسین (مرتب) ۱۹۶۰ء، ۱۸:_۱۷
5. قاسمی، ابوالکلام، نوآبادیاتی، نوآبادیاتی فکر اور اردو کی ادبی و شعری نظریہ سازی مشمولہ، مابعد جدیدیت۔ اخلاقی جہات، ناصر عباس نیر (مرتب)، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور، ص ۱۸۸، ص ۱۹۷
6. نذیر احمد، ڈپٹی، ابن الوقت، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، دہلی ۱۹۷۳ء، ص ۵
7. قاسمی، ابوالکلام، نوآبادیاتی فکر اور اردو کی ادبی و شعری نظریہ سازی مشمولہ مابعد جدیدیت، اخلاقی جہات، ص ۱۹۶
8. نذیر احمد، ڈپٹی، ابن الوقت، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، دہلی ۱۹۷۳ء، ص ۹_۵
9. ایضاً، ص ۳۹_۳۶
10. ایضاً، ص ۶۱_۵۸
11. ایضاً، ص ۷۰
12. ایضاً، ص ۹۰_۸۳
13. اکبر الہ آبادی، کلیات اکبر الہ آبادی، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۲۰۰۳ء، ص ۷۸
14. نذیر احمد، ڈپٹی، ابن الوقت، ص ۱۰۹
15. قاسمی، ابوالکلام، نوآبادیاتی فکر اور اردو کی ادبی و شعری نظریہ سازی مشمولہ مابعد جدیدیت۔ اخلاقی جہات، ص ۱۹۷، ۱۹۶

ماخذ: "معیار" شمارہ نمبر ۹، جنوری تا جون ۲۰۱۳ء

"لندن کی ایک رات"، "گریز" اور "اداس نسلیں" کے نعیم کرداروں کے نوآبادیاتی تہذیبی میلانات

سید قمر عباس کاظمی

کے ثقافتی رشتوں، تہذیبی علامتوں اور تمدنی ماحول نیز
نوآبادیات کسی ملک کی سماجیات پر قبضے کے بعد ان
تاریخی شعور میں بدلاؤ کا باعث بنتا ہے۔نوآبادیات جس سماج پر غلبہ پالیتا ہے وہاں نوآبادکار مختلف طبقوں کو جنم دیتا
ہے۔پہلی صورت میں نوآبادکار خود نوآبادیاتی باشندوں کی زبان اور ان کی تہذیبی عمل کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے جیسا
کہ فورٹ ولیم کا کردار رہا ہے یہی سے وہ پہلا گروہ جنم لیتا ہے جو نوآبادیات کی زبان اور اُنکی تہذیب سے تو آگاہ
نہیں ہوتا لیکن نوآبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم کا سخت حمایتی ہوتا ہے۔دوسرا گروہ ان لوگوں پر مشتمل ہوتا ہے جو
اپنے ہی ملک میں نوآبادکار کے علوم، زبان اور تہذیب کو سیکھتے ہیں۔برصغیر کی مخصوص صورتحال میں اس گروہ کا جنم
دلی کالج کی دین ہے۔تیسرا گروہ ایسے افراد پر مشتمل ہوتا ہے جو نوآبادکار کے اصل وطن جا کر ان کی تہذیب اور
معاشرت کا براہ راست مشاہدہ کرتے ہیں اور ان کے علوم اور ان کی زبان نوآبادکاروں کی ہمراہی میں سیکھتے ہیں۔
یہ گروہ ایک خاص سطح پر تہذیبی اور نفسیاتی ردعمل کا شکار ہوتا ہے۔اس مقالے کے موضوع بنائے گئے تینوں ناولوں کے
کردار نعیم ایسے ہی کردار ہیں جو یورپ کی مسافت پر جاتے ہیں وہاں کی تہذیب کا براہ راست مشاہدہ کرتے ہیں اور
قدم قدم پر اپنی تہذیبی غلامی سے اس کا موازنہ کرتے ہوئے وہ ایک خاص تہذیبی الجھن کا شکار ہو جاتے ہیں۔

تہذیب انسانی عادات، افکار، نظریات، خیالات اور نظام اقدار کا جن میں طبعی و معاشی حالات کی وجہ سے
تبدیلیاں آتی رہتی ہیں کا مجموعہ ہوتی ہے یعنی تہذیب کسی معاشرے یا سماج کے مخصوص طرز زندگی کا اظہار ہوتی
ہے۔تہذیب سماج کے مجموعی طرز عمل میں ظاہر ہوتی ہے اور یہ طرز عمل سماجی ارتقا کے عمل میں ان عوامل سے ظاہر ہوتا
ہے جنہیں مذہب، معیشت، فنون و ہنر سیاست و معاشرت، افکار و نظریات اور سائنس وغیرہ کا نام دیا جاتا ہے۔
یعنی یہ تمام پہلو تہذیبی ادارے ہیں جو کسی سماج کے اجتماعی طرز عمل کو ظاہر کرتے ہیں۔فرد یا گروہ جس تہذیبی نظام
سے وابستہ ہوتا ہے اس کی کارگزاری اس کے ہر عمل سے ظاہر ہو رہی ہوتی ہے۔تہذیبی و ثقافتی شعور کے ذیل میں:

امر قابل غور ہے کہ جب فرد بطور سماجی اکائی یا سماجی گروہ، اپنے تاریخی عمل میں موجود اپنے ثقافتی وتہذیبی ورثے کی بازیافت کرے اور اس کے جامد اور غیر متحرک افعال کو متحرک اور زندہ افعال کے ساتھ تبدیل کرے اور جدید صورتحال کو تہذیبی وثقافتی تاریخ سے ہم آہنگ کرے یا ان میں موجود رشتوں کو تلاش کر کے قابل عمل پہلو اختیار کرے تو وہ فرد یا سماجی گروہ تہذیبی وثقافتی شعور کا حامل ہوگا۔

برطانوی سامراج نے برصغیر کی تہذیبی فضا کو شدید متاثر کیا۔ متاثر کرنے کا یہ عمل دراصل اس لئے ممکن ہو سکا کہ برصغیر پر جب برطانوی سامراج نے اپنے غلبے کو بڑھاوا دیا تو اسے متحدہ ہند کے بجائے منتشر ہندوستانی ذہنیت کا سامنا تھا۔ گویا یہ فضا سامراجیت کے فروغ میں معاون کا کردار ادا کر رہی تھی۔ اس لئے نوآبادیاتی تمدن جس کی ابتدا عسکری غلبے سے ہوئی تھی جلد ہی برصغیر پر مکمل غلبے کے بعد اپنی تہذیبی اور ثقافتی برتری کے لئے کوشاں ہوگیا۔

تہذیبی ہیجان سامراج کی تہذیبی برتری کا ایک ایسا نتیجہ تھا جس سے برصغیر کی فضا متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکی، اس تہذیبی ہیجان اور تہذیبی ردو قبول کی آویزش اردو ناول کے ہر عہد میں نظر آتی ہے۔ مثلاً ڈپٹی نذیر احمد کا مطمع نظر چاہے اصلاح پسندی ہو لیکن ان کے پیش نظر نئی تہذیبی صورت حال رہتی ہے۔ اسی طرح سرشار اور رسوا جب لکھنوی تہذیب کا المیہ بیان کر رہے ہوتے ہیں۔ تو بھی دراصل وہ نئی تہذیبی صورتحال اور اس کے نتائج ہی ناول کے بیانیے کا حصہ بنا رہے ہوتے ہیں۔

نوآبادیاتی تمدن نے برصغیر میں ہر سطح پر زندگی میں ارتعاش پیدا کر دیا۔ نوآبادیاتی باشندوں کے لئے ان کا ماضی فرسودہ قرار دے دیا گیا۔ نئے علوم وفنون، انگریزی زبان اور تہذیب نوآبادیاتی باشندوں کے لئے آدرش قرار پائے۔ اس طرح برصغیر کے مغلوب سماج نے اپنی معاشرت میں کئی طرح کی تبدیلیاں قبول کر لیں، نئی ایجادات کا ہندوستان میں فروغ ہونے لگا۔ ریلوے کا پورا نظام، سینما، ہسپتال، کالج اور دیگر اعلیٰ تعلیمی ادارے نوآبادکاروں کے مقاصد کو فروغ دینے کا باعث تو تھے ہی لیکن برصغیر کی مجموعی تہذیبی صورتحال میں بدلاؤ پیدا کرنے لگے۔ مقامی موسیقی اور مصوری پر بھی نوآبادیاتی اثرات ظاہر ہونا شروع ہو گئے، خرد افروزی اور تعقل پسندی کو فروغ ملا جس کی وجہ سے سماجی ومعاشرتی آزادی کے نئے تصورات پیدا ہوئے مثلاً برصغیر میں ادارہ جاتی سطح پر لڑکیوں کی تعلیم کا رواج نہیں تھا لیکن اب ہندو لڑکیوں کے ساتھ ساتھ عام مسلمان لڑکیاں بھی اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے لگیں۔ لارڈ میکالے کے مخصوص تعلیمی منصوبے کے باعث بہت جلد بڑی تعداد میں ایک ایسا طبقہ پیدا ہو گیا جس کی بنیادی شناخت تو ہندوستانی تھی مگر وہ اپنے عادات واطوار کے اعتبار سے انگریز تھا۔ یہی وہ طبقہ تھا جو سامراجی مقاصد کی تکمیل کو اپنا بنیادی فریضہ سمجھتا تھا۔

ناول نگاروں کی وہ نسل جو بیسویں صدی کی ابتدا میں شعور کی عمر کو پہنچی اور بیسویں صدی کی دوسری یا تیسری دہائی میں ان کی تخلیقی زندگی کا آغاز ہوا ان سب پر کسی نہ کسی سطح پر نوآبادیاتی تمدن کے اثرات گہرے ثبت تھے۔ سجاد ظہیر اور عزیز احمد کا تعلق ایک ہی تخلیقی نسل سے ہے۔ دونوں کی تخلیقات نوآبادیاتی عہد میں سامنے آئیں۔ گویا دونوں کے تخلیقی عمل پر نوآبادیاتی اثرات گہرے طور پر موجود تھے۔ دونوں کسی نہ کسی طرح نوآبادیاتی تہذیب کی قبولیت پر بھی آمادہ ہیں اس کا اظہار جدید تعلیم کے حصول اور انگریزی وضع قطع کو اختیار کرنے کو برا نہ سمجھنے سے بھی ہوتا ہے۔ عبداللہ حسین کا تعلق ناول نگاروں کی تیسری نسل سے ہے اور ان کا ناول ''اداس نسلیں'' نوآبادیاتی نظام کے ختم ہونے کے بعد وجود میں آیا لیکن ان کے تخلیقی عمل پر بھی نوآبادیاتی تہذیبی اثرات اور ان کی قبولیت کے سائے لہراتے ہیں۔ یعنی تینوں ناول نگار نوآبادیاتی تمدن کو یکسر مسترد نہیں کرتے یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ اگر تینوں ناول نگاروں کے تخلیق کردہ کردار 'نعیم' کو ان کی ذاتی شخصیت سمجھ لیا جائے تو بھی تہذیبی قبولیت کے اعتبار سے یہ کچھ ایسا غلط نہ ہوگا۔ مثلاً 'لندن کی ایک رات' کا 'نعیم' برطانیہ میں اعلیٰ تعلیم کے لئے مقیم ہے۔ سستی اور کاہلی اس کی شخصیت کا حصہ ہے۔ یورپ کی آزاد فضا کو وہ ہندوستان کی غلام فضا پر ترجیح دیتا ہے۔ یہی صورتحال عزیز احمد کے ناول 'گریز' کے کردار 'نعیم' کی بھی ہے۔ اس کے کردار تضادات سے قطع نظر وہ بھی ہندوستان کی غلام تہذیب کا جب یورپ کی آزاد تہذیب سے موازنہ کرتا ہے تو وہ یورپی تہذیب کو اہمیت دیتا ہے۔ یہ دونوں 'نعیم' کردار یورپ میں اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لئے گئے تھے۔ اس لئے ان کا تہذیبی مکالمہ یورپی افراد سے بکثرت دیکھنے میں آتا ہے۔ لیکن 'اداس نسلیں' کا نعیم یورپ جنگ کے لئے گیا ہے۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ سینئیر کیمبرج کے درجے کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد 'اداس نسلیں' کا نعیم ایک تعلیم یافتہ فرد کی نظر سے یورپ کے تہذیبی ماحول کا احاطہ کرتا لیکن شاید سرحدوں پر مامور رہنے کے باعث یا اپنی روایتی جھجک یا اپنی شخصیت کے متضاد دو طرفہ عمل کے باعث وہ ایسا نہیں کر پاتا۔

'لندن کی ایک رات' کا نعیم لندن میں ہی مقیم رہتا ہے البتہ یورپ میں پیدا ہونے والے اشتراکی افکار کی بازگشت بخوبی سن سکتا ہے اور اسے چونکہ علم و ادب سے دلچسپی ہے اس لئے وہ نئے نئے آنے والے افکار اور نظریات کی تشنگی رکھتا ہے۔ البتہ 'گریز' کا 'نعیم' جو کہ آئی سی ایس کی تربیت حاصل کرنے گیا ہے وہ براہ راست یورپ میں پیدا ہونے والی اقتصادی تبدیلی کی لہر کو محسوس نہیں کرتا مختلف کرداروں کے تناظر میں وہ اشتراکی فکر و فلسفہ سے آگاہ ہوتا ہے ورنہ اس کی زیادہ توجہ اپنی انگریز خواتین دوستوں کے بوسے لینے پر مرتکز رہتی ہے۔ 'اداس نسلیں' کا 'نعیم' جنگ پر موجود دیگر ہندوستانی سپاہیوں کی طرح اس مخمصے کا شکار ہے کہ وہ کس قوم کی آزادی کی جنگ لڑ رہے ہیں۔ جب فرانسیسی ہندوستانی کو دیکھ کر اپنے ہیٹ اتار کر اور تالیاں بجا کر ان کا سواگت کرتے ہیں کہ''

انھیں آزادی دلانے آئے ہیں تو نعیم کا طرزِ عمل وہاں کے لوگوں کے خوشنما لباس کی تعریف تک محدود رہتا ہے:

''وہ دس میل کے روٹ مارچ سے تھک کر لوٹے تھے فرانسیسی طرزِ تعمیر باغات کی فراوانی اور غیر ملکی پھول اور پودوں کو دیکھ کر وہ بچوں کی طرح مسرور تھے۔ اتنے دنوں تک اکتا دینے والے یک رنگ ریگستان اور پتھریلی پہاڑیوں کے نظارے کے بعد فرانس کی کھلی سڑکوں پر خوبصورت خوش رنگ عورتیں اور بڑے بڑے ہیٹ پہنے خچر سوار مرد جوان کو گزرتا دیکھ کر ہیٹ اٹھا کر سلام کرتے تھے، انھیں بہت بھلے معلوم ہوئے۔''(۱)

تینوں 'نعیم' کردار جدید تعلیم کے حامل ہیں۔ استعماری عہد میں تعلیم کا مقصد افراد کی ذہنی اور تہذیبی تشکیل ایسے خطوط پر کرنا تھی کہ جہاں وہ ہندوستانی ہوتے ہوئے بھی مغربی تہذیب کے حامل ہوں اور اپنے تاریخی تہذیبی رشتوں سے قطع تعلق کر لیں۔ 'لندن کی ایک رات' کا نعیم باقی دو نعیم کرداروں سے زیادہ دانشور کردار تھا لیکن وہ فکری مباحث سے آگے نکل کر خود کو کسی عمل پر آمادہ نہ کر سکا۔ حتیٰ کہ وہ اپنا تاریخ سے متعلق مقالہ مکمل کرنے میں بھی پس و پیش کا شکار ہے گو کہ اس کے سامنے بھی تعلیم کی تکمیل کے بعد مادی فوائد موجود ہیں اور وہ اپنے مادی مفادات کا حصول چاہتا بھی ہے لیکن اس کا سستی اور کاہلی پر مبنی کردار اس سارے عمل میں رکاوٹ ہے۔ 'گریز' کا 'نعیم' آئی سی ایس مکمل کرتا ہے اور ہندوستان واپس آ جاتا ہے، اس حد تک وہ اپنے پیش رو 'نعیم' سے بہتر ہے کہ وہ دیارِ غیر جو بنیادی غایت لے کر گیا تھا، اسے مکمل کر کے لوٹا ہے۔ لیکن زندگی کا کوئی اعلیٰ یا ارفع نصب العین اس کے سامنے بھی نہیں ہے۔ تیسرا 'نعیم' جو کہ اداس نسلیں کا ہیرو ہے، وہ یورپ سے وکٹوری کراس یعنی جنگ میں بہادر کا اعلیٰ برطانوی اعزاز لے کر لوٹتا ہے لیکن نہ فوج میں شامل ہوتے وقت اور نہ ہی زخمی ہو کر واپس آتے وقت اس کے پاس زندگی کا کوئی نقشہ ہے۔

تینوں نعیم کردار تہذیبی الجھاوے کا شکار ہیں۔ وہ نہ تو مغربی تہذیب مکمل طور پر قبول کر رہے ہیں گو کہ بظاہر وہ اس تہذیب کے حامی ہیں اور بظاہر اسے قبول کر رکھا ہے، اور نہ ہی وہ اسے رد کر پا رہے ہیں۔ تہذیبی رد و قبول کی یہ ہچکچاہٹ دراصل اس عہد کے افراد کے ذہنوں میں استعمار کی پیدا کردہ ہے۔ کیوں کہ یہ احساس لوگوں کے ذہنوں سے نہیں نکل سکتا کہ ان کے آقاؤں یا حکمرانوں کا تعلق ان کی زمین اور ان کی ثقافت سے نہیں ہے۔ اس لئے اس دور کا برصغیر ایک ایسے تہذیبی دوراہے پر تھا کہ جہاں وہ اپنے تہذیبی رشتوں سے رابطہ استوار کرے تو باغی ٹھہرتا ہے، جاہل گنوار اور دقیانوسی قرار پاتا ہے اور اگر مغربی معاشرت قبول کرے تو مادی لذتوں کا حصول تو ممکن ہے لیکن اس کی روحانی شخصیت مجروح ہوتی ہے۔ اسی لیے تینوں ناولوں کے کردار 'نعیم' آزاد خیال، لاابالی اور کسی سطح پر زندگی کی بے معنویت اور لایعنیت کا شکار ہیں یعنی زندگی کی مادی کشش ہی اصل حیات ہے اور تینوں اس سے لطف

'اداس نسلیں' کا نعیم باقی دونوں کرداروں کی بہ نسبت تاریخ کے لمبے عرصے میں حظ اندوز ہونا چاہتے ہیں البتہ آزادی کو اپنا مقصد حیات بناتا ہے جیسے کہ پہلے وہ شدت پسند گروہ میں شامل ہوتا ہے اور پھر کانگریس میں امن پر جدوجہد کو اہم سمجھ کر شامل ہو جاتا ہے۔ اس لیے وہ کچھ عرصے کے لئے استعمار سے آزادی کی اس خواہش کے لئے وہ جیل بھی چلا جاتا ہے۔

تینوں ناولوں کے ہیرو 'نعیم' سرکاری ملازمت کے حصول کی خواہش رکھتے ہیں۔ ''لندن کی ایک رات'' ناول میں 'نعیم' کی یہ خواہش مکمل ہوتے ہوئے نہیں دکھائی گئی لیکن 'گریز' کا نعیم سرکاری افسر بن کر لوٹتا ہے اور کشمیر میں اپنے آقاؤں کی خدمات بجالاتا ہے جب کہ 'اداس نسلیں' کا نعیم انگریز فوجی افسر کے منع کرنے کے باوجود خلاف توقع ان پڑھ نوجوانوں کے ساتھ فوج میں بھرتی ہو جاتا ہے۔

تینوں نعیم کردار سامراج سے بیزاری کا اظہار کرتے رہتے ہیں لیکن ان کی بیزاری عملی اظہار نہیں پا سکتی یعنی عمل کی قوت سے محرومی تینوں کرداروں کی مشترک صفت ہے۔ تینوں 'نعیم' کردار یہ قوت بھی رکھتے ہیں کہ وہ اپنے عصر کی بدلتی ہوئی صورتحال اور اس کے رجحانات کی عکاسی کر سکتے ہیں کم وبیش تینوں کردار ایسا کرتے بھی ہیں لیکن تہذیبی الجھن، اندرونی کشمکش، سماجی انتشار اور خارجی دباؤ تینوں کو کوئی واضح سمت متعین کرنے میں مزاحم ہوتے ہیں گویا تینوں کردار ہندوستان کے اس طبقے کی تہذیبی نمائندگی کر رہے ہیں جو سامراج سے اپنے مفادات بھی حاصل کر رہا ہے۔ مادی ثمرات بھی سمیٹ رہا ہے اور مزاحمت بھی کرنا چاہتا ہے یعنی تینوں کردار برصغیر کی نوآبادیاتی عہد کی تہذیبی دو عملی کو نمایاں کر رہے ہیں۔ تہذیبی اعتبار سے تینوں کردار جنسی گھٹن کا شکار ہیں۔ 'لندن کی ایک رات' کا نعیم انگریز خواتین کے ساتھ دوستی رکھنا چاہتا ہے بلکہ اس دوستی کو جنسی تعلقات میں بدلنا چاہتا ہے لیکن اکثر وبیشتر وہ ایسا نہیں کر پاتا۔ 'گریز' کا نعیم انگریز خواتین کے ساتھ دوستیاں پیدا کر لیتا ہے۔ نعیم کا کردار بوس وکنار تو خوب کرتا ہے لیکن جنسی آگ اپنی جھجک کے باعث کم ہی بجھا پاتا ہے۔ یہی جھجک ''اداس نسلیں'' کے نعیم کو بھی دامن گیر ہے۔

ہندوستان کی تہذیبی دباؤ میں آئی ہوئی فضا اور عام افراد کی جدید علوم سے رغبت، مذہبی تشکیک پسندی، نئی سیاسی حرکیات اور نئے تاریخی رشتوں کے باعث عام ہندوستانی گومگو کی کیفیت کا شکار ہے۔ نعیم کردار گو کہ تکنیکی اعتبار سے اپنے اپنے ناولوں میں کوئی ارتقائی کیفیت کا مظاہرہ نہیں کر سکے لیکن اس ساری صورتحال کی عکاسی بخوبی کرتے ہیں۔ تینوں کرداروں کی مماثلت محض اتفاقی ہے۔ مگر اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ان کے تخلیق کار ایک جیسے تخلیقی احساس کے حامل ہیں اور ان کے سوچنے اور تجزیہ کرنے کے عمل میں بھی اشتراکات موجود ہیں۔ ایک سطح پر تو یہ عمل مثبت ہے کہ تینوں تخلیقی فنکار برصغیر کے تاریخی وتہذیبی پس منظر اور اس کی مبادیات پر ایک جیسا تخلیقی شعور

رکھتے ہیں لیکن بہ ایں معنی یہ عمل منفی جہالت کا بھی حامل ہے کہ پہلے نعیم کے تخلیق کے زمانے ۱۹۳۶ء سے لے کر
تخلیق کاروں کی تخلیقی سوچ اور شعور میں کوئی بڑی اور ناگزیر تبدیلی پیدا نہیں ہو سکی بلکہ بغور دیکھا جائے تو،
۱۹۶۲ء 'اداس نسلیں' کا نعیم زیادہ مجہول اور بے عمل کردار لگنے لگتا ہے اور اس کے تضادات دیگر دو کرداروں کے بہ نسبت
شدید ہیں دراصل یہ اس کے عہد کے تضادات بھی ہیں۔ تینوں کردار وقت کی دھول میں گم ہو کر بے چہرہ ہو جاتے
ہیں گویا تینوں ہی کسی وجودی مسئلے کا شکار ہو جاتے ہیں ان کا انجام بھی کم و بیش ایک جیسا ہے۔

نوآبادیت ایسا نظام حکومت ہوتا ہے جس میں ایک عسکریت پسند ریاست کسی دوسری ریاست پر براہ راست
اپنا عسکری، سیاسی، معاشی، تجارتی اور تہذیبی و ثقافتی تسلط قائم کر لیتی ہے۔ اسی طرح فاتح یا سامراجی ریاست اپنے
اقتدار کو وسعت دے کر اپنے مقبوضات میں اضافہ کرتی ہے اور مقامی افرادی قوت اور وسائل کو اپنے تصرف میں
لے آتی ہے۔ اس طرح ایک ایسی صورت حال جنم لیتی ہے جس میں مقامی افراد خود اپنے وسائل اپنے سامراجی
آقاؤں کو پیش کر دیتے ہیں جب کہ نوآبادکار مقامی ہنرمندوں اور دستکاریوں کی ہر سطح پر حوصلہ شکنی کرتا ہے۔

نوآبادیت کے غلبے میں جدید اور قدیم کی آویزش بھی بنیادی کردار ادا کرتی ہے مثلاً یورپ اپنے عہد تاریک کی
پسماندگی اور جہالت سے نکل کر سائنسی اور صنعتی ترقی کے زینے طے کرنے لگا۔ جب کہ برصغیر کی تہذیبی فضا ان
جدید علوم سے کوسوں دور تھی جو یورپ کی ترقی کا باعث تھے۔ اس طرح نہ صرف سامراج کے رد و قبول کا مخمصہ بر
صغیر کے لوگوں کے اذہان کو منتشر کر رہا تھا وہیں قدیم و جدید تمدن کی آویزش نے بھی رد و قبول کے دوراہے پر لا کر
کھڑا کیا تھا۔ تہذیبی ہیجان اور رد و قبول کی اسی آویزش کا اظہار اردو ناول کے ابتدائی دور میں نظر آتا ہے لیکن اس کا
جھکاؤ یا تو نئے نظام کی قبولیت کی طرف ہے یا محض صورتحال کی عکاسی تک محدود ہے۔

نوآبادکار نوآبادی سماج اور اس کے کردار کو ہر سطح پر متاثر کرتا ہے۔ ابتداً لوگ سامراجی احکامات کی مزاحمت
کرتے ہیں لیکن جب زندگی کے راستے مسدود ہو جاتے ہیں تو انھیں طوعاً و کرہاً سامراج کا ساتھ دینا پڑتا ہے۔ یہیں
ایک مفاد پرست طبقہ پیدا ہو جاتا ہے جو اس حقیقت کا ادراک کر لیتا ہے کہ سامراج کا ساتھ دینے میں ہی بھلائی
ہے یا اس طبقے کو اپنے مفادات عزیز ہوتے ہیں اور وہ ان کے حصول کے لیے سامراج کا ساتھ دیتا ہے۔ ایک
دوسری صورت بھی پیدا ہوتی ہے جہاں افراد نوآبادیاتی صورتحال کا سامنا بہادری سے کرنے کے بجائے دیگر راستے
اختیار کرتا ہے۔ مثلاً مقامی طبقات یہ نہیں چاہتے کہ ان کے ہنرمند افراد بے روزگار ہو جائیں اور ان کی دستکاریاں
ختم ہو جائیں۔ جب کہ نوآبادکار زیادہ پیداوار کے حصول کے لیے جبر کے ہتھکنڈے استعمال کرتا ہے اس طرح
مقامی طبقات میں بہادری کے بجائے نوآبادیاتی تجربہ ایک خاص طرح کی چالاکی پیدا کر دیتا ہے۔ یہ چالاکی نہ
صرف ان طبقات میں پیدا ہوتی ہے جو نوآبادکار کا ساتھ نہیں دینا چاہتے بلکہ ان لوگوں میں بھی پیدا ہوتی ہے جو نو

آباد کار کا ساتھ دے کر اپنے مفادات کا حصول چاہتے ہیں۔ جبر اور خوف کی فضا میں ایسے افراد اکثریت میں پائے جاتے ہیں جو حالات سے مقابلہ کے بجائے نو آبادکار یا سامراج کا ساتھ دے کر اپنا مفاد حاصل کر لیتے ہیں۔ ’’لندن کی ایک رات‘‘ کا ایک کردار عارف جو آئی سی ایس کے لئے منتخب ہونا چاہتا ہے اس کی ایک کیفیت یوں سامنے

> اسے امید تھی کہ اس طرح سے نہ صرف اس کی انگریزی زبان کی مہارت بہتر ہو جائے گی۔ بلکہ ’’ٹائمز‘‘ اخبار کے خیالات اس کے دماغ میں اچھی طرح سے جم جائیں گے۔ اس اخبار کا نقطہ نظر انگلستان کے ’’بڑے صاحبوں‘‘ کا نقطہ نظر ہوتا ہے۔ جو بات ’’ٹائمز‘‘ میں چھپ جائے اسے ’’نیم سرکاری‘‘ سمجھنا چاہیے۔ عارف چاہتا تھا کہ وہ سرکاری خیالات میں بالکل ڈوب جائے اور جب امتحان کا وقت آئے تو اس کے قلم سے اور اس کی زبان سے ایک حرف بھی نہ ایسا نکلے جس سے امپریلسٹ ممتحنوں کو کسی قسم کا اختلاف ہو سکے۔ اوروں کی رائے کو اپنا بناتے بناتے اس کا دماغ گراموفون کی طرح ہو گیا تھا۔ لیکن اسے اس بات کا احساس بالکل نہیں تھا جھوٹے نقلی سکے استعمال کرنے کی اس کو اتنی عادت ہو گئی تھی کہ وہ انھیں سچا سمجھنے لگا تھا۔ (۲)

چالاکی اور سامراجی آقاؤں کی خوشنودی کے ذریعے اپنے مفادات کے حصول کی ایسی ہی مثال ’’گریز‘‘ میں بھی ملتی ہے بلکہ ’’گریز‘‘ کا ہیرو نعیم تو اس کی واضح مثال ہے۔ نعیم کا مقصد محض اپنے آقاؤں کی خوشنودی ہے چاہے اس کے لئے اسے اپنی تہذیبی اقدار کو تج دینا پڑے۔

’’گریز‘‘ کے ایک اور کردار عاقل خان بھی اپنے مفادات کے حصول کے لیے ایسی ہی ابن الوقتی کا طرزِ عمل اختیار کرتے ہیں۔ مثلاً وہ اپنی بیٹی بلقیس کو انگریزی پڑھاتے ہیں اور انگریزی کپڑے پہناتے ہیں جب کہ خود میٹرک میں فیل ہونے کے باوجود سماج میں اعلیٰ درجہ اپنی ہوشیاری سے حاصل کرتے ہیں:

> ’’عاقل خان بیچارے میٹرک فیل تھے۔ پہلے وکالت درجہ سوم کا امتحان دیا۔۔۔ کچھ عہدہ داران مال و عدالت کی توجہ سے ان کا کام چل نکلا اس کے بعد جوڈیشنل امتحان پاس کیا اور وکیل درجہ اول ہو گئے، اپنے نام کے آگے وکیل ہائی کورٹ لکھنے لگے۔ قحط کے زمانے میں تھوڑی بہت جائیداد پیدا کر لی اور اس زمانے میں جب کہ صفدر نگر تقریباً دلدل اور ملیریا کا گھر تھا، بہت سی زمین خرید لی۔ اس کے بعد جب صفدر نگر شہر کے بہت اچھے محلوں میں گنا جانے لگا اور وہاں سے مکانات بن گئے تو زمین بہت منافع کے ساتھ بیچی۔ صرف ایک پلاٹ اپنے پاس باقی رکھا اور اس پر بہت اعلیٰ درجے کا جدید وضع کا مکان بنوالیا۔ یہ

وضع حیدرآباد میں "جرمن ڈیزائن" کے نام سے مشہور ہے۔"(۳)

عہد نوآبادیات میں ایسی صورت حال یا ایسی مثالیں اکثر دیکھی جا سکتی ہیں "اداس نسلیں" کا ہیرو "نعیم" بھی ایسی ہی ایک مثال ہے جو اونچے مرتبے والے خاندان کی لڑکی عذرا سے شادی کرنے کے لیے عذرا کے کہنے پر سامراجی فوج کا حصہ بن جاتا ہے اور "وکٹوریہ کراس" لے کر لوٹتا ہے اور پھر اس وکٹوریہ کراس اور اس کے صلے میں ملنے والی زمین دونوں پر فخر کرتا ہے۔ نعیم کے علاوہ اپنے مفادات اور اعلیٰ سماجی مرتبے کے حصول کی ایک اہم مثال "اداس نسلیں" میں روشن آغا کی بھی ہے:

"یہ تو بہر حال سب کے دیکھنے کی بات تھی کہ جب تک کرنل جانسن ہندوستان میں رہے۔ ہمیشہ شکار کے لیے روشن پور آتے رہے اور جب روشن آغا یورپ گئے تو انھیں کے پاس ٹھہرے اور فیض پایا۔
اس طرح روشن پور کی جاگیر، جو پانچ سو مربعوں پر محیط تھی، قیام میں آئی، واحد مالک روشن آغا تھے۔ روشن آغا اپنے معمولی پس منظر کے باوجود اس عظیم ذمہ داری کے پوری طرح اہل ثابت ہوئے جو اس بیش بہا خلعت اور جاگیر کی نوازش سے ان پر آ پڑی تھی۔ آخری عمر میں انھوں نے یورپ کا سفر کیا اور اپنے بیٹے کو تعلیم کے لیے ولایت بھیجا۔"(۴)

نوآبادیاتی فکر نوآبادیاتی باشندوں کی شعوری حیثیت کو ایک خاص سطح تک ترقی دینے کے حق میں ہوتی ہے۔ سائنسی علم کو ایک خاص سطح تک لوگوں میں منتقل کیا جاتا ہے۔ یعنی ایسے ہنر مند پیدا نہیں ہونے دیئے جاتے جو نئی اختراعات کریں انھیں فقط خراب مشین کو ٹھیک کرنے کی تربیت دی جاتی ہے۔ خالص ترقی کے لیے کوئی خاص ہنر محض سیکھ لینا اہم نہیں ہوتا بلکہ اس ہنر میں نئی اختراعات اور مکمل عبور حاصل کرنا ضروری ہوتا ہے لیکن نوآبادکار اپنے استحصالی عمل کو دوام دینے کے لیے مقامی باشندوں تک ایسے علوم کی ترسیل ناممکن بنائے رکھتا ہے۔ اس طرح نئی نئی اختراعات و ایجادات کے حوالے سے نوآبادکار کی ذہنی اپچ کی ہیبت برقرار رہتی ہے اور یوں اس کی علمی برتری کی دھاک کے سامنے نوآبادیاتی باشندہ سرِ تسلیم خم رکھتا ہے۔

سامراجی برتری قائم رکھنے کے لیے زبان ایک اہم ہتھیار کے طور پر استعمال کی جاتی ہے۔ اسی لیے ہندوستان معاشرے میں انگریزی زبان کی اہمیت برقرار رکھی گئی۔ فارسی جو پہلے ریاستی اور دفتری زبان تھی اس کے متروک ہو جانے سے عام ہندوستانی مسلمانوں میں احساس محرومی بڑھ گیا۔ نوآبادیات نے انگریزی زبان اور آمرانہ قوانین لاگو کر کے اپنی حیثیت کو مستحکم کیا مقامی زبانوں میں تفریق ڈال کر مقامی باشندوں میں لسانی تعصبات کو ہوا دی گئی اور ساتھ ہی ساتھ مقامی زبانوں کی نامکمل حیثیت کا احساس بھی اجاگر کیا گیا اور نوآبادکار کی زبان کو مکمل اور علمی زبان کا درجہ دے کر پیش کیا گیا۔ بقول ناصر عباس نیر:

''نو آبادیاتی صورت حال ذولسانیت کو جنم دیتی ہے۔ مگر دونوں زبانیں برابر رہنے کی نہیں ہوتیں نو آبادکار کی زبان اس کی مانند مہذب اور افضل ہوتی ہے جب کہ نو آبادیاتی اقوام کی زبانیں گنوار لوگوں کی زبانیں اور ناشائستہ ہوتی ہیں زبان کا اقداری درجہ اس کے بولنے والوں کی نسبت سے متعین ہونے لگتا ہے بلکہ یہ کہنا بجا ہوگا کہ زبان ایک آلہ اظہار کے بجائے ''علامت رتبہ'' بن جاتی ہے۔ ''(۵)

برصغیر کے باشندوں کے سماجی استحصال کے لیے عام لوگوں میں ان کی اپنی زبان اور ثقافت سے بیزاری کا احساس پیدا کیا گیا۔ نو آبادکار یہ احساس اس لیے پیدا کرتا ہے کہ نو آبادیاتی باشندہ اس بات پر قائل ہو جائے کہ اس کے زوال کا سبب خود ان کا اپنا قدیم نظام سیاست اور پرانی تہذیبی اقدار ہیں۔ جب کہ نو آبادکار اس معاملے میں بے قصور ہیں بلکہ وہ جو نظام لائے ہیں اس کی افادیت مسلم ہے کیونکہ ان نئے حکمرانوں کی وجہ سے عوام نئے علوم سے روشناس ہوئے ہیں ذہنوں کو نئے حالات کے تحت وسعت ملی ہے اور طرز فکر میں تبدیلی پیدا ہوئی ہے۔ اس طرح ہندوستان میں دو طبقے پیدا ہوئے ایک قدامت پسند اور دوسرے جدید خیالات اور علوم کے حامی لوگ تھے۔

مذکورہ تینوں ناولوں میں کہانی بنیادی ساخت اسی کشمکش پر مبنی ہے کہ کیا نو آبادکار کے لائے ہوئے نظام سے فیض یاب ہوا جائے یا اس کے برعکس عمل کیا جائے البتہ یہ عمل قابل غور ہے کہ نو آبادکار مزاحمت کے تمام فطری راستے مسدود کر دیتا ہے مزاحمت نہ کر سکنے کی وجہ سے افراد میں جو بے زاری اور اکتاہٹ پیدا ہوتی ہے اس کی زیادہ بہتر مثال ''لندن کی ایک رات'' کے کرداروں میں دیکھی جا سکتی ہے۔ جب کہ ''اداس نسلیں'' کے نعیم کا شدت پسند گروہ میں شامل ہو جانا بھی اس کی مثال ہے۔ ''گریز'' کے نعیم کا اس سارے عمل سے لاتعلقی اختیار کر لینا بھی مزاحمت ہی کی ایک مثال ہے۔ بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا اردو ناول میں بالعموم اور مذکورہ تینوں ناولوں میں بالخصوص نو آبادیات کے خلاف کسی سطح پر مزاحمت دکھائی دیتی ہے؟ لیکن اس سے بھی اہم سوال یہ ہے کہ کیا نو آبادیاتی سیاست اور اس کے تشکیل کردہ معاشی ڈھانچے میں مزاحمتی ادب تخلیق کرنا ممکن بھی ہے؟

برصغیر میں ناول دراصل یورپ سے مستعار لیا گیا ہے۔ یورپ میں جو ناول لکھے جا رہے تھے وہ اپنے عہد کے بدلتے ماحول کی نمائندگی کر رہے تھے جیسا کہ ڈاکٹر علی احمد فاطمی لکھتے ہیں:

''یورپ میں ناول کا فن اس وقت وجود میں آیا جب وہاں صنعتی انقلاب آیا اور ناول کے لیے جو فضا ہونی چاہیے تھی وہ اس کو ملی۔ نیا سماجی شعور آیا، نئے کردار آئے اور سارے کردار اچانک بے حجابانہ طور پر سماج کے اونچے مقام پر کھڑے ہو گئے سماج کو اپنی قوت، اپنی باطنی طاقت کا جب احساس ہوا تب ناول وجود میں آیا۔''(٦)

برصغیر میں ناول انگریزی اثرات کے ساتھ آیا اور ناول نگاری آغاز کرنے والے لوگ انگریز طبقے کے بہی خواہ تھے۔ یعنی سامراج کے تنخواہ دار طبقے نے اردو ناول کی صنف کی نشوونما کی طرف توجہ دی اس طرح شعوری طور پر ناول نوآبادیاتی سوچ کے تابع اور اس کی فکریات کا ترجمان بن گیا۔ برصغیر میں موجود داستانوں کی مضبوط روایت ایک دم پس منظر میں چلی گئی اور اردو ناول کو آغاز میں ہی اصلاح پسندی کے غالب رجحان نے گھیر لیا۔ اصلاح پسندی کی یہ روایت سرسید نے پیدا کی اور اس کی بنیادی غایت انگریزوں کے ساتھ تعلقات بہتر بنانا بلکہ ان کی تہذیبی برتری کو قبول کرنا تھا۔ ''اسباب بغاوت ہند'' میں سرسید نے جو وجوہات تلاش کیں، وہ اسی امر کی غماز ہیں کہ نوآبادکار حکمران تہذیبی، سماجی اور علمی اعتبار سے برتر ہیں۔ جب کہ مقامی اقوام غیر مہذب اور تعلیمی پسماندگی کا شکار ہیں۔ شاید اسی احساس کمتری کے پیش نظر اور اپنے ہم جنسوں کے اخلاق سدھارنے کے لیے سرسید نے اپنے رسالے کا نام ''تہذیب الاخلاق'' رکھا۔ ایسے ہی معاون کار طبقات کو ساتھ ملا کر نوآبادکار سامراج نے اپنے اقتدار میں وسعت اور استحکام پیدا کیا۔ ہندوستانیوں کو فوج میں جبری بھرتی کروانے کے لیے انگریزوں کے بنائے جاگیرداروں نے بنیادی کردار ادا کیا۔ ان کے بدلے میں نوآبادکار حکومت انھیں مزید انعام و اکرام سے نوازتی تھی۔ ''اداس نسلیں'' میں روشن آغا خاندان اس کی نمایاں مثال ہے۔ برصغیر کے طبقات نے بالعموم اور جنگ آزادی ۱۸۵۷ء کے بعد بالخصوص عسکری مزاحمت کو ترک کر دیا۔ اب نوآبادیاتی تمدن متوسط طبقے کی زندگیوں میں بھی سرایت کر گیا کھانا کھانے کے طریقہ کار سے لے کر کھانے کے اوقات کے تعین تک مغربی انداز کو اپنا لیا گیا۔ ہندوستانی لباس میں تبدیلی آئی کوٹ اور پتلون کا رواج ہوا۔ ٹوپی اور پگڑی متروک قرار دیئے گئے حتیٰ کہ قیمہ ات کے انداز میں نقالی اور تقلید کو معیار بنا لیا گیا۔

''لندن کی ایک رات'' کا نعیم اس بدلتے ہوئے تمدن کی واضح مثال ہے۔ واضح سیاسی و سماجی شعور رکھتے ہوئے بھی نعیم اور ناول کے دیگر کردار شراب اور نوجوانوں کے دیگر مشغلوں میں گھرے ہوئے ہیں اور یہی نوآبادیاتی تمدن کا خاصہ ہے کہ وہ اپنے حقوق کے حصول کے لیے تقریر تو خوب کر لیتے ہیں لیکن عمل کی قوت سے محروم ہیں۔ عمل کی یہی قوت مزاحمت پر ابھارتی ہے لیکن نوآبادیاتی سیاسی اور معاشی گھن چکر نے ان کے اندر سے مزاحمت کا احساس ختم کر دیا ہے۔ مثلاً ''لندن کی ایک رات'' کا نعیم ایک ہمدرد کردار ہے۔ اپنے ساتھیوں کی مدد کرتا ہے لیکن اس کی ہمدردی کا یہ جذبہ اس وقت بیدار نہیں ہوتا جب اسے یہ احساس ہوتا ہے کہ نوآبادکار حکمران دراصل اس کا اور اس کے ہم جنسوں کا استحصال کر رہے ہیں۔ ''گریز'' کا نعیم تو نوآبادکار حکمرانوں کا معاون کار ہے اور آئی۔سی۔ایس کرنا ہی اس خواہش کے ساتھ چاہتا ہے کہ نہ صرف مستقبل سنوار سکے بلکہ وہ ہندوستان پر حکمرانی کر سکے۔ دراصل حکمرانی کا یہ احساس بھی اسے نوآبادکار حکمران نے بخشا ہے۔ کیونکہ وہ محکوم ملک کا فرد ہے اور محکوم

بھی حکمرانی نہیں کرتے:

''جب وہ ہندوستان واپس ہوگا تو اس کے قدموں کے نیچے ہندوستان کی مٹی تھرائے گی۔ اس سے زیادہ قابل اور تیز دماغ نوجوان جنھوں نے اپنے قومی یا اشتراکی جنون میں آئی۔ سی۔ ایس کی طرف توجہ نہیں کی اور پھر پچھتا کے یونیورسٹیوں میں پروفیسر ہوگئے یا آل انڈیا ریڈیو میں ملازم ہوگئے۔ اس کی طرف حسد سے دیکھیں گے۔ اس وقت خانم قدموں پر گر کے اپنی لڑکی کا اس سے بیاہ کریں گے۔''(۷)

عزیز احمد اپنے کردار نعیم کی سیاحت سے یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ سارے یورپ کی تہذیبی فضا کیسی ہے۔ یورپ کی یہ آزادی اور ہندوستان کی محکومی کا تقابل کرتے ہوئے ''گریز'' کے نعیم کو بھی اپنی غلامی کھلتی ہے۔ ''گریز'' کا نعیم ہندوستانی معاشرت کو یکسر بھلا دینا چاہتا ہے اس لیے جب وہ یورپ پہنچ جاتا ہے تو ہر ہندوستانی طالب علم سے دور رہنے کی کوشش کرتا ہے:

''بہت سے بد دماغ اور غلط خیال ہندوستانی طالب علموں کی طرح اس کا بھی یہ اصول تھا کہ ہندوستان واپس جا کے تو اپنے ہم وطنوں میں ساری عمر گزارنا ہی ہے، ان سے یورپ میں جس قدر بچو اچھا ہے۔ اس کے دوست سب کے سب انگریز، یورپین اور امریکی تھے۔''(۸)

گویا ''گریز'' کے نعیم کی ذہنی حالت مظلوم ہے۔ نعیم اپنے زمانے کی تہذیبی انتشار کی پروردہ نسل کا نمائندہ ہے۔ تہذیبی انتشار کے باعث اس نسل کو منزل کا تعین کرنے میں دشواری کا سامنا ہے۔ ناول کا عہد عزیز احمد کا اپنا عہد بھی ہے۔ اس لیے وہ اس دور کی ترجمانی بہتر انداز میں کر سکے ہیں البتہ نعیم کا کردار مجہول نظر آتا ہے۔ اسے جو کچھ نوآبادکار نے ازبر کرادیا ہے وہ اس سے آگے نکل کر سوچنا از خود کوئی عمل کرنا غلط سمجھتا ہے۔ اس لیے اس کی مزاحمت کی قوت سلب کی جا چکی ہیں اور وہ نوآبادکارانہ نظام کا محض پرزہ بن کر رہ جاتا ہے۔

''اداس نسلیں'' کا نعیم اپنے پیش رو نعیم کرداروں سے ایک قدم آگے بڑھتا ہے۔ وکٹوریہ کراس کا حامل ہونے کے باوجود آزادی کی خواہش اس کے من میں جاگتی ہے اور وہ اس خواہش کا پالن کرنے کے لیے ایسے گروہ میں بھی شامل ہو جاتا ہے جو عسکری مزاحمت کو شعار بنائے ہوئے ہے لیکن جلد ہی نہ صرف وہ خود پرامن راستے کی طرف نکل آتا ہے بلکہ اپنے ساتھیوں کو بھی قائل کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ وہ دہشت پسندی کا وطیرہ چھوڑ دیں:

''ان لوگوں سے بچ کر تم کہاں جا سکتے ہو! اس جنگ میں سبھی شریک ہیں۔ ہندوستان کتنا بڑا ملک ہے۔ اس میں کتنے جاگیردار، کتنے مالک اور کتنے نوکر ہیں۔ اس کا تمھیں کوئی اندازہ نہیں۔ ہم چند آدمی غاروں میں چھپ کر ان کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔ یہ درندوں کی زندگی اور

درندوں کی جنگ ہے۔ ہم اپنے والدین کی نسبت بدتر زندگی بسر کر رہے ہیں۔ انھوں نے محنت کی اور خاموش رہے۔ بڑی خاموش، بڑی طاقتور جنگ، ہم نہ محنت کرتے ہیں نہ جنگ کرتے ہیں، محض چوری کرتے ہیں۔'' (۹)

نوآبادکار کے پیدا کردہ جبر کے نظام کے سامنے نوآبادیاتی باشندے جب مزاحمت نہیں کر سکتے تو وہ مزاحمت کی کم تکلیف دہ صورتیں اختیار کر لیتے ہیں۔ مثلاً ایک صورت کی طرف درج بالا اقتباس میں اشارہ کیا گیا ہے کہ ہمارے آباؤاجداد نے خاموشی اختیار کر لی۔ نئے نظام کی ہیبت اور اثر انگیزی کے علاوہ نوآبادکار کے اعانت کار گروہ نے بھی مقامی افراد کو یہ باور کرا رکھا تھا کہ انگریز ''سویلائزیشن کے پیغمبر'' ہیں ان کے خلاف مزاحمت کسی طور پر بھی جائز نہیں بلکہ ان کا شکر گزار ہونا چاہیے کہ انھوں نے بادشاہت جیسے فرسودہ ادارے سے برصغیر کی جان چھڑائی ہے۔

''اداس نسلیں'' کا نعیم چونکہ جنگ کی تباہ کاری دیکھ چکا ہے۔ وہ شاید اس لیے بھی عسکری مزاحمت کے حق میں نہیں اور اس کے لاشعور میں کہیں انگریز طبقات کے ساتھ ہمدردی کا جذبہ بھی موجود ہے کیونکہ وہ اسی نظام اور سرکار کا انعام یافتہ بھی ہے شاید اس لیے بھی خود کو کسی مشکل سے دوچار کرنے میں ہچکچاتا ہے۔ ویسے بھی نعیم کے کردار میں مستقل مزاجی نہیں ہے۔ جب سامراج سے مزاحمت کی ضرورت تھی اور عام کسان سامراج کے مخالف کھڑا تھا اس وقت نعیم رضاکارانہ فوج میں بھرتی ہو جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح جب سامراج کے خلاف مزاحمت اپنے عروج پر تھی اس وقت نعیم محکمہ تعلیم کے انڈر سیکرٹری کے طور پر حکمرانوں کی خدمت پر مامور ہو جاتا ہے۔ دراصل نعیم جن طبقات سے خود کو وابستہ کرنا چاہتا ہے وہ مزاحمت کار نہیں بلکہ نوآبادیات کے اعانت کار ہیں۔

نوآبادیات کا تجربہ بہادری کے جذبات کو مجروح کر دیتا ہے اور ایک خاص قسم کی چالاکی کو فروغ دیتا ہے۔ لوگ حالات کا مقابلہ کرنے کے بجائے حکمرانوں کا ساتھ دے کر اپنے مفادات کا حصول یقینی بناتے ہیں۔ نوآبادکار از خود بھی ایسے طبقات کو جنم دیتا ہے جو اس کا ساتھ دے رہے ہوتے ہیں اور ان کے ذریعے باقی لوگوں کو یہ دکھایا جاتا ہے جیسے یہ طبقات اقتدار کا ساتھ دے کر ثمرات سمیٹ رہے ہیں۔ باقی کے طبقات بھی ایسا طرزِ عمل اپنا کر ثمرات لے سکتے ہیں۔ ''لندن کی ایک رات''، ''گریز'' اور ''اداس نسلیں'' کے دیگر کرداروں کے علاوہ مرکزی کردار نعیم، بھی اس کی نمایاں مثال ہیں۔ یعنی تینوں نعیم کردار سامراج کا ساتھ دے رہے ہوتے ہیں تو ثمرات بھی حاصل کر رہے ہوتے ہیں۔ لوگ جب مزاحمت نہیں کر پاتے تو وہ دلجمعی سے کام نہیں کرتے۔ ان کے مزاج میں ایک خاص قسم کی تھکن پیدا ہو جاتی ہے یہ دراصل غیر فعال مزاحمت ہے یعنی وہ لگن سے کام کرنے کے بجائے کام سے جی چراتے ہیں تینوں نعیم کرداروں میں اس پہلو کی جھلک موجود ہے۔ یہ تھکاوٹ نوآبادیاتی باشندے پر اس

لیے بھی طاری ہو جاتی ہے کیونکہ اسے برابر یہ احساس ستاتا رہتا ہے کہ میری محنت کا ثمر تو کوئی اور لے جاتا ہے۔اس طرح اکثر طبقات نو آبادکارانہ دباؤ کی وجہ سے انفعالیت کا شکار ہو جاتے ہیں۔ نعیم کرداروں کے ذریعے ناول نگاروں نے اس دور کی مستقل سمجھی جانے والی تہذیبی قدروں کی شکست وریخت دکھائی ہے۔ دور جدید جو نئے علوم اور افکار لے کر آیا ہے، اس نے ایک پوری نسل کے اذہان میں اضطرابی کیفیت پیدا کر دی ہے۔ مغربی سیاست نو آبادیاتی ملکوں کے لیے اہل مغرب کے دوہرے معیار، اخلاقی ابتری، ثقافتی اور معاشرتی زندگی کی جھلک ان ناولوں میں جا بجا نظر آتی ہے۔

نو آبادیاتی نظام طاقت ور گروہوں کو تقسیم کر دیتا ہے تا کہ وہ مزاحمت کے قابل نہ رہیں۔ تینوں نعیم کردار ایسے کسی گروہ کا مستقل ساتھ دیتے نظر نہیں آتے جو مزاحمت کے قابل ہیں۔ تینوں نعیم کردار جنسی لذت کے قائل ہیں یوں دراصل وہ مزاحمت کے دباؤ سے فرار حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ تینوں نعیم کردار دراصل اعانت کار گروہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ''اداس نسلیں'' کا ہیرو 'نعیم' اگر کچھ دیر کے لیے مزاحمت پر آمادہ ہوتا ہے لیکن جلد ہی وہ بھی تھکاوٹ کا شکار ہو کر سامراج کی اعانت پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ تینوں نعیم کردار ناول کے اختتام پر بے مقصدیت کی گہری دھند میں گم ہو جاتے ہیں۔ دراصل اپنے اصل مسائل سے لاتعلقی زندگی میں ان کی دلچسپی کو کم کر دیتی ہے اور بے مقصدیت، مغائرت اور سماج سے اجنبیت ان کا مقدر ہو جاتی ہے۔ دراصل یہ نو آبادکار کے معاشی اور سماجی نظام کی کامیابی ہے کہ 'نعیم' ایسے باشعور کردار بھی اس کے مزاحم نہیں ہیں۔

حوالہ جات

۱۔ عبداللہ حسین، اداس نسلیں، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۰ء، ص۹۴

۲۔ سجاد ظہیر، لندن کی ایک رات، نیا ادارہ، لاہور، طبع چہارم، ۱۹۷۴ء، ص۴۷

۳۔ عزیز احمد، گریز، الحمرا پبلشنگ، اسلام آباد، طبع اول، اگست ۲۰۰۰ء، ص۱۱

۴۔ عبداللہ حسین، اداس نسلیں، ص۱۳

۵۔ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر لسانیات اور تنقید، پورب اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۰۹ء، ص۳۳

۶۔ علی احمد فاطمی، ڈاکٹر عبدالحلیم شرر، بحیثیت ناول نگار، انجمن ترقی اردو، کراچی ۲۰۰۸ء، ص۹۱

۷۔ عزیز احمد، گریز، ص۱۲۶

۸۔ عزیز احمد، گریز، ص۱۲۷

۹۔ عبداللہ حسین، اداس نسلیں، ۱۶۶

ماخذ: ''معیار'' جلد۱۶، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۶ء

کئی چاند تھے سرِ آسماں: ثقافتی اور مابعد نوآبادیاتی تعبیر

فرخ ندیم

دنیا بھر میں سنجیدہ ادبی متن کسی سوال سے مشروط نظر آتا ہے اور یہ سوال مصنف یا راوی کے علاوہ کرداروں کا ثقافتی اور مکانی مسئلہ بھی ہوتا ہے۔ پاپولر کلچر میں جس عدولیت یا تجاوزیت (transgression) کا ارتداد کیا جاتا ہے وہ ہی عنصر کسی فن پارے کی اولین ترجیح اور پہچان بن جاتا ہے۔ سوال کی نوعیت اور ثقافت وسعت سنجیدہ ناول نگار کے تاریخی اور تخلیقی شعور کا حصہ ہوتی ہیں۔ خاص طور پر اس جغرافیائی خطے میں جہاں کے انسان Cartographic anxieties کا بوجھ برداشت کر رہے ہیں، مکانی مسائل اور بھی اہم ہو جاتے ہیں اور لامحالہ ادیبوں کی تخلیقات کا حصہ بنتے ہیں۔ ضروری نہیں کہ کسی بھی سماج کی ثقافتی ساختوں میں تمام افراد کو خواب و خیال کو تجسیم کرنے کی مساوی سہولتیں میسر ہوں۔ البتہ، ساختیاتی حدود کی خلاف ورزیت کے لیے سوال اور اس (فرد) کے سپیس کی جنگ ضروری ہوتی ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ جنگ فرد سے ہوتی ہوئی سماج کے تمام انسانوں کا اولین مسئلہ بن جائے اور وہی حدود جو کبھی تحریماتی داؤں کی شکل میں موجود (ذہن سازآڑھت میں مصروف) ہوں، اس سوال کی مقناطیسیت کے سبب سماج کے انسانوں کے لیے غیر ضروری سمجھی جائیں۔ سوال بذاتِ خود ایک مکانی شعور ہے جو کسی سماجی سطح پر چھوٹی یا بڑی انفرادی مدافعت یا اجتماعی مزاحمت کا پیش خیمہ بنتا ہے۔ اگر اس سوال کہ اردو فکشن (ناول) میں کل ملا کر کتنے مزاحمتی کردار ہیں، کو ادبی حدود میں خلاف ورزی سمجھ بھی لیا جائے تو سوال کی اہمیت کو کوئی خطرہ نہیں۔ ممکن ہے ادبی اور تنقیدی معیار ساز رویے یکسوئی کے ساتھ یکسانیت کا سبب بنے ہوں اور تنقیدی بصیرت دیکھتی رہ گئی ہو۔ آج کے عہد کے مقبول نیا نیوں میں ثقافتوں تنوع کو خاصی پذیرائی حاصل ہے لیکن اس شرط پر کہ سوال سنجیدہ نہ ہو۔ ثنوی نظام کی رو سے سوال اگر سنجیدہ ہے تو اس کی ضد غیر سنجیدہ ٹھہری۔ اس لیے یہ اخذ کرنا مشکل نہیں کہ تہذیبی اخلاقیات اور جمالیات کے نام پر غیر سنجیدہ پاپولر جمالیاتی ادبی متون فروغ پاتے رہے اور سوال اور سنجیدگی کی مکانی حالت مخدوش ہوتی چلی گئی۔ یہاں تک کہ تقسیماتی عمل انسانوں کے گھروں کی کھڑکیوں دروازوں سے ہوتا ہوا ان کی داخلی زندگیوں تک پہنچ جاتا ہے۔ اردو زبان و ادب کے ناول نگار بہت محنت اور خوبصورتی سے انسانی حالتِ زار کو قلم بند کرتے رہے ہیں لیکن طاقت کی نظریاتی قلم رو، جہاں سے نقشہ

سازی اور ذہن سازی متشکل ہوتی ہے، کا تنقیدی احاطہ خال خال ہی ملتا ہے۔ یوں ناول نگاری، بجائے اس کے کہ تاریخ کے جبر سے سوال کی آزادی کا منہ بولتا متن بنے، ایک مسابقتی رویہ محسوس ہوتی ہے جہاں معنی لفظ سے پہلے بولتا ہے، یعنی ادبی متون بھلے وہ ناول ہی کے کیوں نہ ہوں، مروج کلچر کے خواہش کردہ معنوی دائروں میں چکراتے رہتے ہیں۔ ایسی دائروی صورت حال میں موضوعاتی تنوع یا پاپولر کلچر کی من پسند نظریاتی ساختوں کا ترجمان بن کر اسلوبیاتی سطح پر تو کچھ دریافت کرسکتا ہے مگر سوال کی جمالیاتی جہتوں سے دور ہی رہتا ہے۔ فاروقی صاحب خوب جانتے ہیں کہ ان ناولوں کی تنقید بھی مروج معنی کی نظریاتی شرح ہی بنتی ہے۔

ناول نگاری اور زندگی کے تعلق پر بحث کافی حد تک مختلف ہو چکی ہے۔ اب حقیقت نگاری بھی سوال کی سیدھ میں ہے۔ زندگی کی شرحیاتی تنقید تو پہلا سوال یہ اٹھاتی ہے کہ ثقافتی زندگی یا وہ تصور جو فطرت سے مشروط ہے؟ دنیا بھر کی عصری تنقید اب انسان اور اس کی زندگی کو ثقافتی سمجھتے ہوئے قلم اٹھاتی ہے۔ بات بہت واضح ہے کہ جیسی مروج نظریاتی ساختیں ویسی ہی زندگی۔ انسان ایک ثقافتی متن ہے اور اپنے سیاق و تناظر سے الگ خودروحیاتیاتی اظہار نہیں ہے۔ وہ متون جو سرمایہ دارانہ نظام کے ذرائع پیداوار اور رشتوں سے متشکل ہوتے ہیں ان میں تخلیقی یا تنقیدی کلامیوں کی پیداوار بھی ان نصابات سے مشروط ہوتی ہے جو سرمایہ دارانہ نظریات وضع کرتے ہیں تخلیق و تنقید فطری اساطیر سے آزاد ہوں تو انسانوں کی ثقافتی مکانیت واضح ہوتی۔ کیا فاروقی کے ناول ''کئی چاند تھے سرِ آسماں'' کے کردار فطری ہیں؟ اگر ایسا ہے تو تنقید کا جمود پسند ہونا بے سبب نہیں۔ اس لیے یہ مضمون ناول، فن ناول نگاری اور ناول کے کرداروں کو اس (نوآبادیاتی) ہندوستانی ثقافت سے جوڑ کر لکھا جا رہا ہے، جس میں نوآبادیاتی تسلط اور مقامی اشرافیائی شکوہ کی رگڑ سے نئے متون جنم لے رہے تھے۔ دونوں طرف سے مردانہ وار کھیلی گئی رومانوی سیاست یا سیاسی رومانویت ہزارہا نفوس کو ایندھن بناتی رہی ہے۔ انیسویں صدی کے اس تصادم میں ایک بورژوا عورت اپنے متن کو اپنے مزاحمتی شعور سے اس طرح نکھارنے میں اس طرح کامیاب ہوتی ہے کہ نوآبادیاتی اور مقامی اشرافیائی (پدرسر) سیاسی ساختیں تہذیبوں کے تصادم میں بدل جاتی ہیں۔ اردو فکشن میں، مقامی نسائی مکان کی طاقت ور نوآبادیاتی پیش کش سے رومانوی مفاہمت اور رومانوی سامراجیت کے خلاف، مزاحمت کے حوالے سے، شمس الرحمٰن فاروقی کا ناول ''کئی چاند تھے سرِ آسماں'' بہت اہم ہے۔ ہندوستان میں نوآبادیاتی ایڈونچر کی (نو) تاریخیت کے تناظر سے بھی دیکھا جائے تو ناول کے متنی شکوہ سے ان نرگسی ساختوں تک رسائی ہوسکتی ہے جو انیسویں صدی کی ثقافتی شعریات کا مظہر بنتی ہیں۔ ایک نسائی کردار کی طویل تفہیم و تعبیر کے باوجود ناول خوشگوار بیانوی اور جمالیاتی حیرتوں کے باب رقم کرتا چلا جاتا ہے۔ اس میں مقامی کردار کی سحر انگیزی ہی ناول کے موضوعاتی اور جمالیاتی ماحول کی قدر ارتکاز ہے۔ زبان و بیان کی مقناطیسیت، بلاشبہ ناول کو ایک بڑی کلاسیکی

روایت کا نمائندہ ٹھہراتی ہے مگر ناول کی تعریف یہاں تک رکتی نہیں اور خاص طور پر اس وقت جب عصری تنقید
مباحث مکانی مسائل کا سماجی اور نفسیاتی جائزہ لے رہے ہوں۔ ناول کی کہانی کا دلچسپ پہلو مقامی لسانی کردار
سامراجی ذہنیت سے دو آتشہ تفاعل ہے جو اردو اور انگریزی میں لکھے گئے اب کی فکشنل تاریخ میں ایک
(Verteberate) نقاری اہمیت رکھتا ہے۔ یہاں سے نوآبادیاتی عہد میں بیانیوں اور کلامیوں کے ٹکراؤ کی ایک
صورت واضح ہوتی ہے جس سے ایسٹ انڈیا کمپنی اور دہلی کے درمیان رشتوں کی تاریخ اور فسانویت متن ہوتی

ہیں۔

فکشن کی تنقید کے سلسلے میں متن اور ڈسکورس (کلامیہ) کے مباحث بہت اہم سمجھے جاتے ہیں۔ روایتی تنقید کا ادبی تخلیقات کو لازمی طور پر ''کسی مقصدیت سے الگ'' قرار دینا ادب کے لیے مثبت رہا یا منفی عصر حاضر کی صورت حال سے واضح ہے۔ مقصدیت سے علیحدگی کا معنی جو ادبی سیاق و تناظر سے ملتا ہے بڑی حد تک وجودی ہے۔ اس بحث کو روسی نقاد باختین، پس ساختیات اور مابعد نوآبادیاتی تنقید نے استدلالی انداز سے سمیٹا ہے (نو) مارکسی فکر کا ذکر اس لیے نہیں کیا کہ ایک تو گفتگو فاروقی کے ناول پر ہے دوسرا زیادہ تر مارکسی تنقید کے مخالفین خود متن کی آزادی کے دعوؤں کے باوجود سٹیریو ٹائپنگ اور متنی سیاست کے کلچر کا شکار رہے ہیں۔ جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے سحر میں گرفتار نقاد سماجی اور مادی محرکات کو نظرانداز کر دیتے ہیں، حالانکہ ادبی تھیوری کا تمام فکری ڈھانچہ (نو) مارکسی تنقید کے سہارے کھڑا ہے۔ فکشن کے متون کی تعبیرات کے سلسلے میں معروض کو چھنکانہ نظروں سے دیکھنے کی روایت نے اس وقت دم توڑنا شروع کر دیا جب ادبی تھیوری اور ثقافتی مطالعات کے سلسلے میں text اور context کے درمیان مکالمہ کا رجحان پیدا ہوا۔ تنقیدی مغالطوں کے باب بند ہونے سے کم از کم اسطور ائی کلامیوں کی گنجائش ختم ہو رہی ہے اور پروگریسو اپروچ کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ادبی اور تخلیقی متون عصری مباحث سے مکالمہ استوار کریں۔ عصری تنقید تخلیقی متن اور ڈسکورس میں فرق روا رکھتے ہوئے متن کے لاشعور میں اتر کر ڈسکورس یعنی کلامیوں کے ابدائی معنی کی کھوج لگاتی ہے۔ تنقید کی تعریف جو بھی ہو اس وقت تک غیر یقینی کے افق پر معلق رہے گی جب تک جدلیاتی اور مکالماتی نہ ہو اور جدلیات کے ساتھ ثقافتی مادیت مشروط ہو جاتی ہے اگر متن کا تاریخی اور حوالہ جاتی ہونا ٹھہرے، ایسے ہی جیسے فاروقی کا ناول ''کئی چاند تھے سرِ آسماں''۔

ناول ایک متن، بیانیہ اور ڈسکورس بھی ہے جس میں مختلف لوگ (راوی کے شعور اور لاشعور کے مطابق) اپنے کردار ادا کرتے ہیں یا کردار نبھاتے ہیں۔ البتہ، ادا کرنے والے کردار نبھانے والوں سے اس لیے مختلف ہوتے ہیں کہ وہ کافی حد تک آزاد، پروگریسو اور مزاحمتی ہوتے ہیں۔ عصری تنقید کا تعلق خیر و شر کے روایتی تصورات سے نہیں رہا، مہابیانیوں سے نہیں رہا، نہ ہی ان سگنی فائرز (لفظیات) سے جن کے سگنی فائیڈز (معنی) لایعنی ہوں۔

ہی ساختیات، مابعد جدیدیت، نو مارکسی اور تانیثی تنقید کے مباحث میں فکشن کے کرداروں اور ان کے کامیوں کے ٹکراؤ سے پیدا ہونے والی صورت حال کو پرکھنے کی بابت ان جگہوں، علاقوں اور سماجی مکانات (Social spaces) کا احاطہ بھی کیا جاتا ہے جہاں سے ٹکراؤ کے (ا) مکانات پیدا ہوئے یہ سپیس لا سماج نہیں، نہ ہی لاثقافت وسیاست، نہ لانظریہ، نہ لالسان اور نہ ہی اس سپیس کی تعبیر کسی سماوی یا افقی، آفاقی، ماورائی اور گیانی لفظیات سے کی جا سکتی ہے۔ بیانیہ کی ایک شرط زمینی اور سماجی ہے، اس لیے کہ عصری تنقید کے مطابق ہر وہ کہانی، بھلے وہ کتنی ہی دلچسپ کیوں نہ ہو، قاری کا ہاتھ پکڑ کے اٹھکیلیاں کرتی ساتھ چلتی ہو، جو اساطیری ہے، اتنی آئیڈیل ہے کہ مٹی، پانی، آگ، ہوا کی صفات اور متضاد کیفیات سے عاری ہے اور زمین سے اوپر کی افقی دنیا سے مشروط ہے، مہابیانیہ ہے۔ ایسی کہانیوں کا پیٹ کچا ہوتا ہے جو سارا کچھ اگل دیں، جو براہ راست، فوری اور مکمل ابلاغ کریں، فوری طور پر مکمل ابلاغ اس وقت تک ہو ہی نہیں سکتا جب تک متن اور قاری کا نظریاتی سپیس ایک سا نہ ہو۔ روایتی تنقید بھلے پسند کرے یا نہیں لیکن موجودہ عہد میں ادبی اور ثقافتی تھیوری کے سوالات سے گریز ناممکن ہے۔ بات طاقت کے مراکز کے (مہلک) امراض واثرات کی ہو، یا ثقافتی اساطیر کی رد تشکیل کی، یا سماجی ساختوں کی زہر خند مبادیات کی، اب تھوڑی جرأت کا مظاہرہ کرتے ہوئے مقامی ادبی تھیوری کو بھی ثقافتی ہونا پڑے گا۔ پس ساختیاتی، مابعد نوآبادیاتی اور مارکسی ناقدین نے متن، موضوعیت اور ثقافتی مکانیت کی تفہیم وتعبیر کے سلسلے میں جو اہم نکات اٹھائے ہیں، کیا ان کو نظر انداز کر دیا جائے؟ اسی طرح ایک مارکسی نقاد Pierre Macherey نے بھی Theory of Literary Production میں متنی خلاؤں، خالی جگہوں، متناقضات، اور خاموشیوں کی پرکھ تجویز کی ہے تاکہ ادبی پیداواری رشتوں میں ان مبادیات کی تحلیل نفسی کی جا سکے جو آئیڈیالوجیکل ماحول پیدا کرتے ہیں۔ لیکن، ایسا تنقیدی رجحان ان ثقافتوں میں (زیادہ) ممکن نہیں جہاں ادبی متون مروج ساختوں کی جامدیت کے پہرہ دار بنتے ہیں۔ اس سماج کا قاری اپنی سہولت کی خاطر اور فوری ردعمل کی خاطر اپنی ولاسٹی کو ترجیح دیتا ہے اور اگر کہیں اس کی ریڈرلی (Readerly) ولاسٹی میں رکاوٹ پیدا ہو جائے تو وہ ادب پارے کی ناکامی کا اعلان کر دیتا ہے۔ عام طور پر قاری کو کسی غائب سے سروکار نہیں ہوتا، اسے حاضر سے دلچسپی ہوتی ہے۔ اس کی تربیت میں حاضر متن ہی حقیقت ہے۔ سیدھی سی بات ہے اگر پہلی ہی قرأت میں پوری کہانی سمجھ میں آ گئی ہے تو یہ کسی پاپولر یا فاسٹ فوڈ کلچر کا پراڈکٹ ہے۔ سنجیدہ فکشن تحت المتن کسی غیر جدلیاتی اور ٹھوس نظریہ سے ہم آہنگیت کے کسی بھی چمتکاری کاروباری میں شریک نہیں ہوتا۔ اس کے کردار ڈائینسس نہ بھی ہوں، پروٹیگنسٹ نہ ہوں، کسی فقیدالمثال ستم ظریفی کا شکار نہ بھی ہوں، مگر لسانی ہیجانی اور سماجی انحرافات کا جواز رکھتے ہیں۔ سنجیدگی اور مقبولیت کے نظریات میں فرق واضح کرنا تنقیدی ذمہ داری تھی جس سے تخلیقی متون میں بیانوی تجربات کی حوصلہ افزائی ہو

سکتی تھی۔ اب یہ عالم ہے کہ تخلیق اکیسویں صدی کی دہشت زدہ مکانی حالتوں میں سامنے آتی ہے اور اسلوب، تکنیک کئی سال پرانے، داستانوی۔

فاروقی کا تنقیدی، تخلیقی شعور اور تصور ناول پوسٹ ماڈرن یا پوسٹ کولونیل فارمولے سے مشروط نہیں بلکہ تاریخ اور فکشن کو ایک تھرڈ سپیس میں متن کرنا، انیسویں صدی کے ایک نسائی کردار کو پوری چمک دمک، آب و تاب کے ساتھ پورے کینوس پھیلا دینا، کہیں وجودی اور کہیں غیر وجودی آواز سے ہم کنار کرنا، بین المتونیت، دو تہذیبوں کے سنجوگ (مابعد نوآبادیاتی تنقید کی رو سے تیسرے مکان) سے ہائبرڈائزیشن اور دوگونیت کی ابتدائی صورتیں اور خدوخال وضع کرنا، بدلتے ہوئے تناظر میں شناختوں کے مکانات سے بیانیہ کو آراستہ کرنا اور محویت، تسلط اور مزاحمت، میٹا فکشن اور ہائپر ٹیکسٹ وغیرہ کو اسلوب کا حصہ بناتے ہوئے کہانی کو ایسے ارتقا پذیر رکھنا کہ اجزائے ترکیبی بقول مشہور رومانوی شاعر کولرج، میکانکی مرکب کی بجائے کیمیائی محلول' نظر آئیں، یہ خاص مشکل کام تھا جو ناول نگار نے اپنے تاریخی، تخلیقی، جمالیاتی اور تنقیدی شعور سے نہ صرف بنایا بلکہ فکشن نگاری میں جنسی تشکیلات اور جنس کی طرف نوآبادیاتی پدرسری اور صارفی نظریات کو موضوع بحث بنایا۔

یمیاتی اور لسانی حوالوں سے بھی دیکھا جائے تو ناول کی لسانی اکائیوں کا نظام جلد کی سیاست سے لے کر ثقافتی کشاکش کو منعکس کرتا ہے۔ ہمارے لیے یہ بات خاصی اہم ہے کہ ابتدائی انیسویں صدی کے نیم مغلیہ عہد اور نیم نوآبادیاتی عہد کے ہائی کلچر سے لے کر موجودہ ہائی کلچر تک کے انسانوں کے ذرائع اظہار کو بہ تحریماتی آرڈر (نظام) ''نصیب'' نہیں رہا جو عام لوگوں کی ''قسمت'' ٹھہرتا ہے۔ نوآبادیاتی نظام کی تکمیل کے ساتھ ہی اصلاح پسندی کی سیاسی تحریک اور اس کی آج تک ہمنوائی میں سماجی و ثقافتی گھٹن اور تہذیب میں تعلق پر بات نہیں کی گئی نہ ہی یہ دیکھا گیا کہ تہذیب اور ریاستی آئیڈیالوجی کے سیاسی مقاصد میں رشتے کتنے گہرے ہیں۔ روایتی فکشن اور تنقید لا آئیڈیالوجیکل تصور ادب پر یقین رکھتی ہے لیکن اب فاروقی ہی سمجھائیں کہ بغیر نظریے کے کوئی کلامیہ اپنا وجود رکھتا ہے یا نہیں۔ جہاں تک بات ہمارے تصور ادب کی ہے تو اس کی رو سے ہر اہم ثقافتی نشان ہو یا لسانی اکائی، نظریاتی ہی ہے۔ البتہ کچھ اکائیاں مکالماتی اور جدلیاتی ہیں، اور کچھ ٹھوس آئیڈیالوجیکل اشکال ہیں جو نظریات کی صورت اپنی مکانی حالتوں سے نکل کر دوسروں کی جگہ، زمین یا سماج پر اجارہ داری قائم کرنا یا رکھنا چاہتی ہیں، ایسے ہی جیسے اس ناول میں برطانوی سامراج مقامی ذرائع پیداوار پر اپنا تسلط جمانا چاہتا ہے۔

انیسویں صدی کے عہد کو مابعد جدید بیانوی تجربات میں ساخت کرنے میں کئی اہم نام ہیں لیکن ایک نام مشہور ماہر سیمیات Umberto Eco کا ہے۔ جس کے ناول The Name of Rose نے بیانوی تجربات سے ناقدین کو متاثر کیا۔ جدیدیت کے بعد ایک اور اہم نام John Fowles کا ہے۔ جس نے The French

Lieutenant's Woman جیسا ناول لکھا۔ شمس الرحمٰن فاروقی نے بھی اسی صدی کے حوالے سے لکھا ہے لیکن
انی ہندوستانی تہذیب کے کچھ گم گشتہ کرداروں (خاص طور پر ایک دلچسپ المیاتی کردار وزیر خانم) کی زندگیوں کی
کھوج لگائی ہے۔ فاؤلز انیسویں صدی کے ثقافتی رویوں میں رچی ہوئی سٹیریو ٹائپنگ کی رد تشکیل کرتا ہے جو ہمیں
فاروقی کے ہاں نہیں ملتا۔ اردو کے اکثر ناول نگاروں کا ذہن آرکیالوجیکل ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ یہاں کا
دیب تاریخ کے اس موڑ کو دیکھنے کی تلاش میں رہتا ہے جہاں سے شناختوں کا سلسلہ منقطع ہوا اور بحرانی سلسلہ
شروع ہوا۔ سفید فام عام طور پر ایسے عدم تسلسلی تجربات سے نہیں گزرے۔ فاولز کا ذہن، میلان اور کلامیہ رد تشکیلی
ہے جب کہ فاروقی نے شعوری طور پر ادب کو سیاست سے الگ رکھنے کی کوشش کی ہے۔ یہاں بیانوی مداخلت سے
گریز ملتا ہے۔ فاؤلز اس مداخلت سے گریز نہیں کرتا۔ ان دونوں ناولوں میں بنیادی فرق تجرباتی اور جمالیاتی ہے۔
س کی وجہ سامنے کی ہے۔ فاروقی صاحب اس صنعتی تجربے سے نہیں گزرے جو جان فاولز کا ہے۔ پھر فاروقی ناول
کے اختتام کے بارے متزلزل بھی نظر نہیں آتے نہ ہی فاروقی نے موضوعاتی متوازیت کو بحث کا حصہ بنایا ہے۔
بہتہ "کئی چاند تھے سر آسماں" کا جمالیاتی اور تہذیبی کینوس بہت سے مغربی ناولوں سے زیادہ وسیع اور جاندار ہے۔
بین السطور، ناول نو آبادیاتی عہد کی مکانی کشاکش کا بیانوی محاکمہ یا محاکماتی بیانیہ ہے لیکن ناول کی افسانویت
تاریخ کو literariness یا defamiliarization کے سہارے پس منظر میں ہی رہنے پر مجبور کر دیتی ہے۔

پوسٹ کولونیل ڈسکورس کی مادی تعبیر کے مطابق برطانوی راج یا سامراجی تسلط مقامی ہندوستانی اشرفیائی
نفسیات میں ایک کشش کی صورت اختیار کر لیتا ہے جس سے مقامی مکانیت Spatiality (بری طرح) متاثر
ہوتی ہے۔ دو تناظر، دو سیاق اور دو متون مکالمہ کرتے اپنے اپنے مفادات کا نہ صرف تحفظ کرتے دکھائی دیتے ہیں
بلکہ مکانی جنگ بھی لڑی جاتی ہے۔ برطانوی ہند میں (خاص طور پر اشرافیائی) مقامیت بھی دوگونیت کا شکار ہو گئی۔
ترجیحات اور تعینات بدل گئیں۔ سرمائے اور سمتارے مشروط ایک ایسی آئیڈیالوجی مقامی ثقافت کے اعصاب پر
سوار ہو چکی تھی جس سے ہم آہنگ ہونا مقامی دل و دماغ کی مجبوری بن گیا۔ تفاعل کے نتیجے میں بوقلمی کو ایک سپیس
دی جاتی ہے جس میں کسی خاص مستقبل کی خاطر ماضی اور تناظر کے کئی حوالوں کو ایک طرف رکھا جاتا ہے اور یک
طرفہ تفہیم و تعبیر کو فروغ دیا جاتا ہے۔ یہاں یہ عرض کر دینا بھی ضروری ہے کہ شمس الرحمٰن فاروقی، کلیم الدین احمد،
گوپی چند نارنگ، وزیر آغا، مظفر علی سید اور حسن عسکری نے جدیدیت اور جمالیاتی تسلط کی ترویج کے لیے زندگی بھر
مباحثیں اٹھائیں۔ سیاق و تناظر سے الگ متن کی خود انحصارانہ وارداتوں پر مقالے، مضامین اور کتابیں لکھی گئیں
اور ایک وسیع جدیدی کینوس تشکیل دینے میں کامیاب بھی رہے لیکن ان تمام فکری کاوشوں کے باوجود اس درویش
کی صرف ایک بات کہ "انسانی شعور کے پس منظر میں مادی حقائق اہم محرکات ہیں" کی اہمیت اور افادیت کم نہیں

ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ جب بھی لفظ شعور برتا جاتا رہا ہے اس کے بطن سے سماجی و ثقافتی صداقتوں کی بازگشت سنائی دیتی رہی ہے۔ مارکس کی اس سطر میں شعور پیدا ہونے والی جگہ Place اور شعور پروان چڑھنے والے مکان Space دونوں کی اہمیت ملتی ہے۔ سو، پوسٹ کولونیل فکری نظام کے ثقافتی اور جدلیاتی مباحث کے حوالوں سے فاروقی کا یہ انتہائی اہم ناول اس بازگشت کا متن بولتا ثبوت ہے۔ کولونیل کلامیوں کے سامنے مقامی تفکر ہمت ہارنے لگتا ہے، تاریخ بدلتی ہے تو مفادات، ترجیحات، سمتیں، شناختیں اور وفاداریاں بدل جاتی ہیں۔ ادب زبان سے، زبان ڈسکورس (کلامیہ) سے، ڈسکورس (سیاق وتناظر میں موجود) نظریہ یا آئیڈیالوجی سے اور آئیڈیالوجی مادی محرکات سے مشروط ہے اس لیے کسی ایک کو نظر انداز کرنا مقامی نظریاتی پسپائی اور ان شناختوں اور بحرانوں کی تفہیم وتعبیر کو خطرے میں ڈالنا ہے۔

تاریخ ہمیشہ ''پہلی اور شہادتی'' وجوہات کی بنیاد پر لکھی اور محفوظ کی گئی ہے اور تاریخی فیصلے ٹھوس نقوش بن کر انسانی نفسیات میں اتر جاتے ہیں۔ یہ نقوش یا آرکی ٹائپس انسانی زندگیوں کو کنٹرول کرنے والے ثقافتی سائنز ثابت ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ ردو قبول کے درمیان ایک واضح خط کھنچتا چلا جاتا ہے۔ تاریخ میں بہت سے ایسے کردار گزرے ہیں جنھیں ''خیری رنگ''، ''نصیب'' نہیں ہوئے۔ چونکہ وہ کسی طاقت ور بادشاہ کی آہنی نظریاتی ساختوں سے متصادم رہے ہیں، مہابیانیوں کے اطلاق نصاب کی رو سے transgressors ٹھہرے۔ تاریخ ان کرداروں کی سیاہ رنگوں سے اس طرح تصویر کشی کرتی ہے کہ صدیوں تک انسان ان کی قربت سے گریز کرتے ہیں۔ تاریخی متون میں، اکثر، ان کرداروں کی آواز، سیاسی مہابیانیوں کے شور میں دبی ہوئی محسوس ہوتی ہے، یا دوسری صورت میں غائب کردی جاتی ہے۔ تاریخ کو محفوظ کرنے کی خواہش فرانسیسی پس ساختیاتی مفکر ژاک دریدا کے مضمون A Freudian: Archive Fever سے واضح ہوتی ہے۔ فاروقی کے ناول ''کئی چاند تھے سر آسماں'' پر اس تصور کے اطلاق سے اور وزیر کی گمشدگی اور بازیافت کے حوالے سے اطہر فاروقی نے تفصیل سے مقالہ لکھا ہے۔ جس سے محفوظاتی نفسیات اور سیاست سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ دریدا آرکائیو کی تحلیل نفسی میں ہی دلچسپی نہیں رکھتا بلکہ اس کی سماجی اور سیاسی اہمیت کا ادراک چاہتا ہے۔ تحلیلِ نفسی کی رو سے معاشروں میں دو مخالف رویے جبلت مرگ Thanatos اور اصولِ نساط Eros تحرک میں رہتے ہیں۔ اول الذکر کا تعلق تباہی، عدمیت اور غیاب سے ہے جبکہ موخر الذکر کا تعلق حیات، خوشی اور تحفظ سے ہے۔ دریدا کے مطابق ریکارڈ کا محفوظ ہونا ان دونوں سرگرمیوں کے درمیان مکالمے پر منحصر ہے یعنی احبابِ اختیار جانتے ہیں کہ محفوظات کے سلسلے میں طریقہ اور حدِ انتخاب کہاں تک (سودمند) ہے، کیونکہ دریدا کے مطابق ہر شے محفوظ ہونے کے لیے بھی نہیں ہوتی، اس لیے اس کا کچھ ریکارڈ یا حصہ تباہ کردیا جاتا ہے ایسے ہی جیسے جنگوں میں ایک دوسرے کے وسائل، یادگاریں، مزار،

کتب خانے تباہ کردیے جاتے ہیں تا کہ یادداشتوں سے محو ہوجائیں۔ ہندوستانی تاریخ میں ستی کی رسم میں عورت کو جلا دیا جاتا تھا۔ یہ burn Factor آج بھی کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے۔ انارکلی کا دیوار میں چنوایا جانا بھی ایک عورت کے وجود، اس کی آواز، اس کی خواہش کے غائب ہونے کی اداریاتی واردات ہے۔ ایسی رسم (انار بلیت) ہر جگہ ہر گلی محلے میں موجود ہے مگر جزوی طور پر غائب کردی گئی ہے۔ یعنی اس کہانی کا وہ حصہ ہماری یادداشتوں میں موجود ہے۔ جس کا تعلق ریاستی نظریہ سے ہے اور چونکہ اس کردار کی تعزیراتی تعبیر ہی رائج ہو چکی ہے اس لیے وہ مزاحمتی آواز سنائی نہیں دیتی جو اس کردار کا جوہر ہے، وہ کہیں بیچ دیواروں کے کھو چکی ہے۔ دریدا یہاں تحلیل نفسی سے ملاتے ہوئے اسے (اس تباہ کن رویے کو) فرائیڈ کے تصورِ جبلت مرگ سے تعبیر کرتا ہے۔ تباہ ہونے کے خطرات کے پیش نظر آرکائیوں کی حفاظت کو اہم ذمہ داری سمجھا جاتا ہے۔ یہی ذمہ داری آئینی اور دستوری حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ جس سے طاقت ور طبقات کے محفوظات کا تحفظ مقدس فریضہ بھی بن جاتا ہے اس کے خیال میں:

> [T] here is on Political power without control of the archive, if not memory. Effective democratization can always be measured by this essential criterion: the participation in and access to th archive, its constitution , and ist interpretation.

(Archive Fever: A Freudian Impression)

ان محفوظات کی تفہیم و تعبیر ان کے محافظوں کی مرہون منت ہے یعنی اس کا حق کسی دوسرے کے پاس نہیں۔ اطہر فاروقی نے نوآبادیاتی آرکائیوز کی ردِ تشکیل (دریدا خود بھی اس طرح کی قرأت کا طرف دار ہے) کے تناظر میں ''کئی چاند تھے سرِ آسماں'' کی وزیر کو دیکھا ہے:

''سفید فام آدمی کے نوآبادیاتی آرکائیو میں ''گورے بیانیوں'' کی موجودگی کہیں زیادہ آسیبی صورت میں نظر آتی ہے۔ یہ مقابلہ اس تلخ حقیقت کا آئینہ دار ہے۔ جس کا علم پس نوآبادیاتی دنیا میں عام ہے۔ استعمار زدہ عورت کی موجودگی کہیں زیادہ کم یاب ہے، اور یہ ایک ایسا المیہ ہے، جس کی طرف اتنی ہی توجہ ہونی چاہیے، جس کا یہ المیہ بجا طور پر مستحق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فاروقی نے ''کئی چاند تھے سرِ آسماں'' میں اس سمت قدم اٹھایا ہے، اور اس عورت کی موجودگی کا سراغ لگایا ہے، جس کی شناخت کو مورخوں کے قلم کی بے راہ روی اور مردانہ تعصبات نے مسخ کر رکھا ہے اور اولین سطح پر یہی بات اس ناول کو ایک اہم ادبی متن بناتی ہے۔

(اطہر فاروقی: کئی چاند تھے سرِ آسماں کی وزیر خانم کی اصل حقیقت اور گورکھ دھندے سے کاشن کی نجات۔ بلاگ ادبی دنیا)

http://www.adbiduniya.com/2016/05/article-on-kayi
-chand-the-sar-e-assmaan-by athar- farooqui.html

پس ساختیاتی مفکر مشل فوکو نے ڈسکورس اور آرکائیو کے تعلق میں لسانی ساختوں کو بنیادی اہمیت کا حامل قرار دیا ہے۔ Archeology of Knowledge فوکو نے علمیاتی ساختیات کی رو سے تاریخ اور لسانی ساختوں کے مابین رشتوں کا مطالعہ کیا۔ اس مطالعہ میں آرکیوز کا ماہیتی اور تنقیدی جائزہ بھی شامل ہے جس سے تاریخی کلامیوں کے سیاسی خدوخال واضح ہوتے ہیں۔ فوکو کے خیال میں آرکائیو:

> I mean the set of rules which at a given period and for a definite society defined:1) the limits and forms of expressibility ;2) the limits of forms of conservation; 3) the limits and forms of memory ;4) the limits and forms of reactivation.

Sara Mills: (Discourse)

سارہ ملز آرکائیو کی مندرجہ بالا تعریف کی وضاحت یوں کرتی ہے۔

> An archive should be seen as the set of discursive mechanisms which limit what can be said , in what form and what is counted as worth knowing and remembering. It is this sense of limitation or exclusion ...it is crucial to the understanding of the constitution of discursive structures.

Sara Mills: (Discourse)

فوکو کے خیال میں آرکائیوز کسی خاص تناظر میں کچھ اصولیاتی جبر کا شکار ہوتے ہیں جن کی رو سے موضوعات اور موضوعاتی شناختیں وضع ہوتی ہیں۔ ان آرکائیوز کے محرکات میں عدم استحکام آرکائیوز کی ترجیحات کا تعین کرتا ہے۔ اثباتیت، آرکائیوز اور historical a priori یہ تین الفاظ ہیں جن کی ترکیبی شکل سے، فوکو کے خیال میں،

علمی اور اظہاری سرگرمیوں کی تدوین ہوتی ہے۔(Foucault and Literature ; page 96)
نو آبادیاتی فکری نظامات کی تفہیم کے لیے یہ تراکیب اہم ٹولز ثابت ہوتی ہیں۔''کئی چاند تھے سرآسماں'' کے ایک راوی کو ایک ہندوستانی ''نسائی کردار'' کی تلاش میں برطانوی کتب خانوں کا سفر اختیار کرنا پڑتا ہے۔یعنی مقامی کردار کے تلاش میں بھی کولونیل محفوظات پر انحصار کرنا پڑتا ہے۔ستم ظریفی یہ بھی ہے کہ مابعد تقسیم مقامی سیاسی خود ارادیت بھی اتنی جاندار نہیں رہی کہ وہ اپنے کرداروں کو تلف ہونے سے بچا سکے۔وزیر کی تلاش ان محفوظاتی گپھاؤں سے ہندوستانی ''کردار'' کی تلاش ہے۔ ہمارے ناولوں اور تنقیدی متون میں اس طرح کی وزیریں، نانیں اور دیواروں چنی انارکلیاں مروج آئیڈیالوجی کے تابع منعکس ہوتی ہیں۔ بلکہ اس کے دکھ کرب، یاس و حسرت کو موضوع بنا کر ادب تخلیق کرنے کی روایت بہت عام ہے،اس میں فائدہ یہ (رہا) ہے کہ نظریہ ساز طاقت کے سرچشموں کو نظریہ شکنی کا خدشہ نہیں ہوتا۔وزیر کی دریافت، اطہر فاروقی کے تھسیز کی رو سے ناول نگار کی کولونیل آرکائیو سے ایک استعمار شدہ عورت اور اس کی شناخت کی بازیافت ہے۔''کئی چاند تھے سرآسماں'' اس بھولی بسری عورت کا وہ سپیس ہے جس سے اس کی زندگی کو فکشنل اسلوب میں پیش کیا گیا ہے۔یعنی ایک عورت کے تاریخی سپیس کو فکشن میں تانیثی سپیس دیا گیا ہے۔

ناول کا کچھ حصہ ابتدائی زمانی مکانات، وقت کے تغیرات کو متن کرتا ہے۔زمان و مکان کے حوالے سے قرۃ العین حیدر کا اہم ناول ''آگ کا دریا'' زمانی مکان کا ناول ہے تو ''کئی چاند تھے سرآسماں'' کو مکانی زمان کا ناول کہا جاسکتا ہے۔ یہ فرق اس میں متنی ترجیحات کس سبب رکھا گیا ہے۔انگریزی زبان میں سے The Mirror of Beauty کے نام سے ترجمہ کیا گیا ہے۔عنوانات کے حوالے سے ہی دیکھا جائے تو یہ قاری کو کسی شعری کائنات سے ملاتا ہوا، کلاسیکی مکانیت کا استعارہ بنتا محسوس ہوتا ہے۔Roland Barthes کے تصور شرحیاتی رمز (کوڈ) کی بابت بات کی جائے تو کچھ سوالات عنواناتی سپیس سے جنم لیتے ہیں۔جیسے، متن اور عنوان میں، موضوعاتی سطح پر کتنی ہم آہنگی ہے؟ بیانیہ میں عنوان کا کتنا سپیس ملتا ہے؟ اس عنوان کا نوآبادیاتی عہد کے مکانی مسائل سے کتنا تعلق ہے؟ یہ عنوان محض رومانوی ترکیب نحوی ہے یا علامتی طور پر سماجی معنی خیزی سے جڑت رکھتا ہے، کیا یہ عنوان پورے متنی مسائل کی مشمولیت یا بشمولیت کا محرک بنتا ہے؟ ناول پڑھ کر انیسویں صدی کی اجڑتی ہوئی کلاسیکیت، اجڑی ہوئی اشرافیائی ثقافت اور منہدم ہوتی ہوئی وہ ہندوستانی ریت و روایت ملتی ہے جو سامراجی تسلط میں جکڑی، بے بسی سے، سہارے تلاش کرتی ہے۔ ناول، اپنی ابتداء ہی سے نہ صرف راوی کی بیانوی مہارت کا ایک دلکش اظہار یہ ہے بلکہ برصغیر کی تاریخ میں بدلتے ہوئے رنگوں کی ثقافتی اور جمالیاتی داستان بھی ہے۔اس میں انیسویں صدی کی سیاسی اور ثقافتی زندگی میں مرکز اور حاشیہ کی نفسیاتی جنگ کا فکشنل عکس بھی ہے۔

ویسے تو فاروقی 'اردو ادب کا مزاج' نثر سے زیادہ شاعری کی طرف مائل، سمجھتے ہیں لیکن اس ناول کی بیانیہ
مہارت، جمالیاتی اسلوب، موضوع کی سنجیدگی اور فسانویت (Fictionality) بتاتی ہیں کہ شعری مزاج تو محض ا
ایک حصہ ہوتا ہے، کہانی ثقافتی سرگرمی اور بیانیہ پوری زندگی ہے۔ تجدید کے طور پر یہ لکھنا ضروری بنتا ہے کہ انسانی
ارتقاء میں کلام اور کام میں فرق رہا ہے اور یہ فرق طاقت اور سیاست سے متنایا گیا یعنی کام کرنے والے کلام کرنے
والوں سے پیچھے رہ گئے۔ یہ عمل غیر ارادی نہیں بلکہ اداریاتی اور سماجی تھا۔ زبان کی لا لینگ (لسانی نظام) شکل
(سوسئیر کے تصورات) سے ہر کوئی واقف ہوتا ہے لیکن لا پیرول (بولی، کلام) اس کی تربیت اور خواہش، تفاعل،
مسابقت اور ریاضت کا نتیجہ ہے۔ شاعری کی ثقافتی ترجیح کی اہم وجہ اس کلام کی تربیت، مسابقتی مزاج، طاقت سے
جڑت اور مابعد الطبیعاتی ڈکشن ہے۔ اردو شاعری کا بڑا کلاسیکی حصہ مابعد الطبیعیاتی ڈکشن کے سہارے کھڑا ہے۔
اس بات سے انکار نہیں کہ یہ پیرایہ تہذیبی مزاج ہے لیکن اس بات سے غرض ضرور ہے کہ اس قسم کے مزاج کے
محرکات کیا ہیں۔ کلام، طاقت اور ثقافتی مزاج کی تثلیث سے متشکل ہونے والی شعری صنف بلاشبہ انسان کی بہت
بڑی دریافت ہے مگر یہ فیصلہ ”پنجابی منظوم داستان 'ہیر وارث شاہ' کے تناظر میں کرنا مشکل ہے کہ یہاں شاعری اہم
ہے یا بیانیہ۔ یہ بات البتہ درست ہے کہ کلاسیکی دور میں شعری کلام عروج پر تھا۔ داستانوی متون کی کمی نہ تھی مگر ان
کی مافوق الفطرت نوعیت نے انہیں سماج سے جڑنے نہیں دیا۔ یہاں بھی کلام ہی کلام تھا، شعر لفظیات اور انہونیت
کی تکرار انہیں پاپولر ادب تو بنا سکیں مگر سنجیدہ ادب نہیں۔ یوں بھی گیت گانا اور کہانی (گا کر) سنانا دونوں ہی سماجی
سرگرمیاں رہی ہیں، شاعری میں تخیل کا وفور تو تھا ہی، مگر، برصغیر کے داستانوی ادب سے تقابلی موازنہ کیا جائے تو
شاعری میں انسانی جذباتی تجربات موجود تھے جن سے اردو زبان کا شعور رکھنے والا قاری یا سامع مماثلتیں کشید کر
سکتا تھا۔ اس لیے یہ صنف (ایک خاص طبقے) تہذیبی نفسیات میں اترتی چلی گئی۔ دوسری طرف، عمرو عیار کی
کارستانیوں پر مبنی داستان کی عام انسانی تجربات سے عدم مطابقت نے اسے ماضی بعید بنا دیا۔ مگر ”ہیر وارث شاہ“
کے کردار، رہتل، مسائل اور ثقافت سبھی کچھ مقامی ہے اس لیے ابھی تک زندہ ہے۔ اب تاریخ نے ثابت کر دیا ہے
کہ بھاڑے کے کرداروں اور ان کے کارناموں، شرارتوں اور سیاستوں سے مشروط داستانوں کے مقابلے میں وہی
کہانی زندہ رہتی ہے جس کے کردار، رہتل اور زبان مقامی ہوتی ہے یہ سوال بھی اٹھایا جا سکتا ہے کہ وارث شاہ
شاعری کرنا چاہتے تھے یا کہانی سنانا چاہتے تھے اور اگر نظم کی دو بڑی قسموں لیریکل (غنائیہ) جس میں غزل کا شمار
بھی ہوتا ہے، کا موازنہ بیانوی نظم، سے کیا جائے تو ہومر سے جدید بیانوی نظم تک ایک وسیع کینوس ہے جو غزل کی
طرف داری کو مشکل میں ڈال سکتا ہے۔ اس کی بڑی وجہ پھر بیانیہ (بیانوی نظم) کا سماجی و ثقافتی ہونا ہے۔ یہاں فرد
اور ثقافت کی ثنویت بنے گی جس میں فرد، بہر حال، ثقافت کا ایک جزو ہے کل نہیں۔

چونکہ بیانات (Narratology) کا سیمیات (سیمیالوجی Semiotics) سے گہرا تعلق ہے اس لیے اس ناول کے عنوان ''کئی چاند تھے سرِ آسماں'' کی تشریح لغوی اور ثقافتی دونوں پہلوؤں پر غور کی متقاضی ہے۔ انسان کو معیار حسن وضع کرنے کی خاطر زمین اور دنیا سے اوپر بلکہ بہت اوپر سماوی دنیا کو دیکھنا پڑا ہے۔ اوپری دنیا لازوال، یکتا، طاقت ور، بے مثل اور ابدی سمجھی جاتی ہے اس لیے تخلیق و تنقید میں میٹا فزکس اور استعارہ میں بہت گہرا رشتہ ساخت کیا گیا ہے دنیا میں کئی انسان ایسے ہوتے ہیں یا گزرے ہیں جنھیں افقی رشتوں سے استوار کیا جاتا ہے اور انھیں اپنے عہد کے چاند، سورج، ستارے ساخت کیا گیا ہے ان میں جو قدر مشترک تھی اس میں ذاتی اور معروضی دونوں حوالے شامل رہے ہیں۔ کسی کو چاند سورج ستارہ قرار دینا ذاتی فیصلہ بھی ہو سکتا ہے اور ممکن ہے وہ کردار انسان کے اجتماعی شعور کی ترجمانی کے سبب معاشرے میں اہم مقام رکھتے ہوں۔ تذکیر و تانیث کے حوالے سے چاند مذکر اسم ہے۔ مذکر اسم سے کسی خاتون کا حسن تشبیہ یا استعارے میں ڈھالنے کا رواج رومانوی لیکن جنسی سیاست سے عبارت ہے۔ ناول میں کل ملا کر کتنے چاند ہیں، کیا ناول کو اسی ترکیب (عنوان) کی روشنی میں دیکھنا ہے یا شعر کی روشنی میں یا نوابی ثقافت کی شکار ایک عورت کے مسلسل کرب سے؟ چاند تو گرہن کا شکار بھی ہوتا ہے اور ناول میں بھی ایسا ہوتا نظر آتا ہے۔ یہ سوال بھی اٹھایا جا سکتا ہے کہ بیانیہ کو Poetic Truth سے شناخت یا جسٹی فائی کرنے کی ضرورت ہے؟ ٹی ایس ایلیٹ کی ترکیب استعمال کرتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہاں Objective Correlative کا مسئلہ محسوس ہوتا ہے۔ ناول کئی حوالوں سے رومانس ہے۔ مصنف کا آرکائیو (مخطوطات) سے، مغرب کا مشرق سے رومانس، آسمان کا چاند سے، انگریز کا ہندوستان سے، ناول نگار کا کلاسیکی تہذیب سے، نوآبادیاتی سفر کا منزل سے، نوآبادکار کا موضوع اور معروض پر تسلط سے، تلاش کا وسائل سے، پدر سری مزاج کا عورت سے، مالک کا جاگیر (عورت بھی ہو سکتی ہے) سے، مقامیت کا زبان و ثقافت سے، عورت کا اپنی حیثیت اور سپیس (مکان) سے اور استعاراتی علامتی زبان میں زمیندار کا کھیتی سے۔ لیکن یہ رومانس ٹائپ نہیں، اس میں متفرقات اور تنوع ناول کو کہانی کی رعنائی کے علاوہ یا رعنائی سے زیادہ تمدن و ثقافت کا بیانیہ بنا دیتے ہیں۔ ناول نگار کا زیادہ سروکار تاریخی بیانیہ سے ہے اور اس میں تہذیب و تمدن کی شمولیت سے ایک نئی صنف داستانوی ناول سامنے آتی ہے۔ یوں فاروقی نے روایت اور جدت میں خوبصورتی، ندرت خیال اور ہنر سے اس طرح انضمام کیا ہے کہ قاری رومانوی ہوتے ہوئے بھی ثقافت اور تاریخ سے جڑا رہتا ہے۔ (یہاں یہ بات واضح کر دینا مناسب ہے کہ ہم کسی ایسی تحریک کا حصہ نہیں رہے جس میں مصنف کی موت کا اعلان شامل ہو، ہمارے نزدیک مصنف ہی متن پیدا کرتا ہے بھلے وہ متن ثقافتی پیداوار بھی ہے لیکن چونکہ تجربہ مصنف کا ہے اس لیے ذمہ داری بھی مصنف کی ہے، اس لیے جو سوالات اس گفتگو میں اٹھائے جا رہے ہیں ان کا تعلق فاروقی بحیثیت ناول

نگار اور نقاد سے ہے)۔ ناول نگار بطور نقاد خود بھی جانتا ہے کہ تخلیقی تجربہ میں سوچ اور لطف دونوں میں توازن رکھنا انتہائی مشکل کام ہوتا ہے۔ یہاں پھر ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ سوچ کیسی اور لطف کس نوعیت کا؟ سوچ اور فکر سے یہاں یہ مراد ہے کہ کیا یہ ناول متن محض ہے یا ناول نگار نے کھوئی ہوئی کائنات کی کھوج کو ناول میں بیان کیا؟ کولونیل اور مغلیہ عہد کے آرکائیوز اور کتنے کردار ہیں جن پر وقت کی دھول مٹی جم چکی ہے؟ کیا وزیر خانم Indigenous cult کی واحد ترجمان ہے؟ قاری یہ سوال بھی اٹھا سکتا ہے کہ ایسے چاند صرف کسی خاص خطے ہی موجود تھے؟ کیا محلوں سے باہر حسن کا کوئی معیار Canon نہیں یا کوئی تصور نہیں؟ کسی کے دل کا چاند بننے کی شرائط کیا طبقاتی ہیں؟۔ اسی طرح لطف و انبساط کے حوالے سے بھی سوال اٹھائے جا سکتے ہیں کہ ناول نگار کا تصور نشاط طوالت کا متقاضی ہے؟ ناول نگاری اہم ہے یا کرداروں کے مسائل؟ اور یہ کہ ناول نگار نے واقعی نو آبادیاتی نظام کے خلاف اپنے قلمی ردعمل کا اظہار کیا ہے؟ ان سوالات کے جواب (ناول میں) تلاش کرنا جوئے شیر لانے کے مترادف نہیں۔ لیکن ان سوالوں اور جوابات کے حوالے سے کہا جا سکتا ہے کہ یہ ناول اکیسویں صدی کے ابتدائی ادبی باب میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ آج کے ناول نگار کا نو آبادیاتی تاریخ سے تعلق دیر آید درست آید کے مترادف ہے۔ آخر ایسا کیا ہے کہ برصغیر کے انگریزی اور اردو ناول نگار تاریخ کے اس استعماری تحرک سے تخلیق کشید کرتے نظر آتے ہیں جو مقامی تخلیق کار اور قاری دونوں کو مخالف جذبات کے تجربے سے گزارتا ہے۔ یعنی ایک ہی وقت میں کشش اور فاصلہ کی دوگونی نفسیات کا تجربہ ہوتا ہے۔ انگریز کا دور کئی حوالوں سے اپنی طرف کشش رکھتا ہے اور ایسا بھی نہیں کہ مقامی تخلیقی اظہاریوں میں ارتقا رک جائے، اسی دور سے نفرت اور اس کی ''حکمت عملیوں'' کے خلاف ردعمل بھی ظاہر ہوتا ہے۔ انیسویں صدی کے سماجی و ثقافتی حالات کے Prologue کی حیثیت سے یہ حصہ جو چوالیس صفحات پہ مشتمل ہے، بہت اہمیت کا حامل ہے۔ یہیں سے ہمارے لیے دریدا کے تصور Ardhive Fever کی گتھیاں سلجھنا شروع ہو جاتی ہیں اور انیسویں صدی کے ہندوستان کی تہذیبی تمدنی دوگونیت کے واضح اشارے ملنا شروع ہو جاتے ہیں جن سے یہ اخذ کرنا قدرے آسان ہو جاتا ہے کہ ہندوستان کی تاریخ میں Cartographic anxiety کا ارتقا، کیسے ہوا اور ایسٹ انڈیا کمپنی زمین کی انکروچمنٹ سے مقامی عورت کے بدن کی اینکروچمنٹ تک کیسے پہنچتی ہے یا بقول کپلنگ مقامی (ہندوستانی) زمین اور عورت وائٹ مین برڈن (سفید فام بوجھ) کس طور اٹھاتی ہیں۔ اسی دور سے گلوبلائزیشن کی ابتدا ہوتی ہے، ثقافت، زبان اور انسانی جلد تینوں میں Hybridity کشید ہوتی ہے مگر بین التونیت ایک Spatial battle جاری رہتی ہے جو کچھ افراد یعنی کچھ انسانوں کے لیے بڑے المیہ کا سبب بنتی ہے۔ ٹریجڈی کا شکار ان کرداروں میں سے ایک اہم کردار وزیر بیگم بھی ہے جسے شمس الرحمٰن فاروقی نے ایسے سینچا ہے جیسے جدیدیت کے بانی مصنفین اور فکشن نگار ہینری جیمز، جیمز

بداتس اور ایلیٹ نے ''پورٹریٹ فکشنل کلچر'' تشکیل دیا تھا۔ اس پورٹریٹ کے لیے وزیر خانم سے بہتر شاید ہی کوئی کردار ہو جس میں تجربات کا تنوع، آواز داریت، مکالماتی جوہر، تخیلاتی وفور، باطنی حساسیت، دلفریب رومانویت، محبت اور انتقام، مصلحت، کوشش، صبر اور شعور حسن اس بیانوی پورٹریٹ کے حسن کا سب سے اہم محرک ثابت ہوتے ہیں۔

Sonal Shah کے آرٹیکل Portrait of a Lady میں ان ثقافتی رنگوں کا ذکر کیا گیا ہے جو وزیر بیگم کے متن سیاق اور تناظر کو نامیاتی وحدت میں ڈھالتے ہیں لیکن ان تمام عناصر ترکیبی کے باوجود اس ناول یا وزیر خانم کو کولونیل تسلط اساس ثقافتی سیاست سے الگ کر کے دیکھنے کی کوشش نہ صرف ناول کی ثقافتیت کو مسخ کر سکتی ہے بلکہ وزیر خانم کی نسائی اور تانیثی سپیس ہے جس میں اس کی Free-will تکمیل کی خواہش مختلف مراحل سے گزرتی المناک تجربات کا حصہ بنتی ہے۔ اس ناول کا فریم ورک زیادہ سادہ نہیں پیچیدہ بھی ہے۔ لیکن مصنف نے ایک التزام ایسا رکھا ہے جو تاریخ کو افسانویت کے ساتھ ساتھ رکھتا ہے اور تاثراتی وحدت میں ڈھالتا ہے۔ رومانوی شاعر کولرج کی اصطلاحات استعمال کرتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ یہاں تاریخ اور افسانویت مکینیکل مکسچر نہیں بلکہ کیمیائی مرکب میں ڈھلتی ہیں۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ناول شعور کی رو ہے، نہ ہی اس میں تلازمہ کاری کا آزادانہ استعمال ہے، یہاں فاروقی اور جدید اسلوبیاتی تجربہ الگ ہو جاتے ہیں، اس کی بنیادی وجہ فاروقی صاحب کا تاریخ میں اسباب و علل وعلت و معلول کا رشتہ قائم کرنا، دوسری وجہ ناول نگار کا داستانوی ساختوں کی طرف (لا) شعوری میلان، اور تیسری اہم وجہ کرداروں کے کولونیاتی یا نوآبادیاتی تجربات ہیں۔ یہاں تاریخ ہی نہیں تاریخی اور مادی جدلیات دونوں کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے جو ناول کو جدید علامتی، تجریدی، خود کلامیاتی اور وجودی متن بننے سے انکاری ہے۔

ناول کی ابتداء سے ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے ناول نگار ہومی بھابھا کی پوسٹ کولونیل اصطلاح hybridity کے اطلاق سے کچھ تاریخی کرداروں کا جینیاتی مطالعہ کرنے برطانیہ کا سفر اختیار کرتا ہے جہاں ایک ہائبرڈ کردار وسیم جعفر جو دو ثقافتوں کی تجسیم ہے، اسے ان تمام تاریخی حقائق سے روشناس کراتا ہے جن کی تلاش راوی کی زندگی میں سانس جیسی اہمیت رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتدائی حصہ زمانی مکانیت کا عکس ہے۔ لیکن سپیس کی جنگ یہاں بھی منائی گئی ہے، وسیم جعفر کی اصل شناخت کیا ہے؟ اور وہ مدتوں، برطانیہ کی سکونت اختیار کرنے کے باوجود کیا شناختی بحران کا شکار نہیں؟ ناول نگار کو اس شناختی ناآسودگی کا شعور ہے جسے وہ مکالمہ کی تکنیک استعمال کرتے ہوئے ایک بڑے کینوس پر منعکس کرنے میں کامیاب رہتا ہے۔ پس نوآبادیاتی تنقید کی رو سے دیکھا جائے تو اس مکالمہ میں ایک ایسی رگڑ ہے جو سنسناہٹ کا سبب بنتی ہے۔

ناول کے بیانوی سپیس کے دو بنیادی ماخذ ہوتے ہیں جو روسی ہیئت نگاروں اور بعد ازاں فرانسیسی Narratologists نے بیان کیے ہیں۔ بحیثیت نقاد فاروقی ان کی تصانیف اور فکریات سے واقف ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ ایک سپیس Fabula اور دوسرا Sujhet کا ہے۔ ایک کو بیانیہ اور دوسرے کو کلامیہ یعنی ڈسکورس کہا جا سکتا ہے۔ یوں کہہ سکتے ہیں کہ کہانی کے اندر جو بیانوی ثقافت متن ہوتی ہے وہی بیانوی ڈسکورس کہلاتی ہے۔ جس کا مصنف نے ہر قدم پر خیال رکھا ہے۔ اس طرح کہانی کی روانی میں ایک ٹھہراؤ ہے جو کلامیہ کی تفہیم کو آسودگی سے آسان بناتا ہے۔ جب کسی ناول میں کردار بدلتے ہیں یا وقت گزرنے کے ساتھ ایک دوسرے کو replace کرتے ہیں تو اندازہ یہ ہوتا ہے کہ راوی کا تصور ناول زمانی ہے۔ مکانی ناول بہت زیادہ زمانی تغیرات کا شکار نہیں ہوتا، اس کے لیے کردار کا اپنے مکان سے جڑے رہنا ضروری ہے۔ اسی ٹھہراؤ میں فاروقی کرداروں کو وہ سپیس دیتے ہیں جہاں وہ اپنی جزئیات نگاری سے معنی کشید کرتے اپنے ہونے کا جواز فراہم کرتے ہیں۔ کہانی کی مقناطیست ایک اضافی اصطلاح ہے، ممکن ہے کچھ لوگ سادہ بیانیہ یا جنس نگاری میں دلچسپی رکھتے ہوں، ناول نگار نے لوکیل کی کلاسکیت کو مدنظر رکھتے ہوئے فکشن کی مقناطیسیت ساخت کی۔ فکشن ساخت کرنے کا مطلب یہ کہ یہاں کسی ودیعت کی کارفرمائی نہیں بلکہ بیانوی بصیرت (اگرچہ لفظ بصیرت بھی مابعد طبیعاتی مکان کا سائن بنا دیا گیا ہے) اور تاریخی جدلیات میں نفسیاتی شعور وادراک کے کردار کی اہمیت نظر آتی ہے۔ سپیس میں موجود ثقافتی اور لسانی کھینچا تانی، سیاست اور کشاکش کا سروکار بیانوی مکانیت سے ہی بنتا ہے اس لیے ہمارے لیے اہم یہ ہے کہ اشرفیائی ساختوں میں تسلط اور اینکر وچمنٹ کے کیا معنی اور مفادات ہیں، ان کی تفہیم کی جائے۔ نسائی سپیس میں تانیثی آزادی، حق جائیداد، حق انکار، حق انتخاب مذہب ومسلک، حق اظہار اور سرکشی transgression کی جگہ کتنی ہے اور پدر سری سماج میں مجموعی طور پر عورت کی آواز کی شنوائی کہاں تک ہے، بنیادی ثنویت کونسی ہے اور ثانوی ثنویتوں میں اشتراکات ومفادات کون سے کھیل کھلواڑ متشکل کرتے ہیں۔

نسائی اور تانیثی حوالوں سے ناول کی پوسٹ کولونیل تعبیر ثقافتی پیچیدگیوں کی وضاحت کرتی ہے۔ سامراجی اور مقامی نوابانہ آئیڈیالوجی کی سرایت اساس سیاست تسلط پر ہی منتج ہوتی ہے۔ نظریاتی ہتھیاروں کی دوڑ میں اکثر نسائی حسن وجمال پامالی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ مصلحتی اور مفاہمتی اسیری کے شکار نسائی بدن نے سپردگی کی طاقت سے اپنی ذات کو منوانا ہوتا ہے۔ وزیر جانتی ہے کہ اس کا ''حسن اور حسن بیان'' ہی وہ اشرافیائی ثقافت کی نسائی دنیا کے ٹولز ہیں جو اس کے وجود کی ضمانت ہیں۔ وہ ہر جگہ ہر مقام کے شایان شان ان کا ستعمال کرنے پر مجبور ہے۔ یہ ڈسکورس اس کی تربیت کا حصہ بھی ہے۔ وہ سپردگی کی جمالیات کا شعور بروئے کار لاتی ہے اور حق لطافت ادا کرنے میں بے باک ہے مگر اس وقت جب اس کی فری ول اجازت دے۔ وزیر کے یہ اوصاف ناول کی دنیا میں اس

کردار کی مکانی انفرادیت کا جواز فراہم کرتے ہیں۔ برطانوی افسر مارسٹن بلیک کے ساتھ وزیر بیگم کا سفر مکانی ہجرت (deterritorialization) سے شروع ہوتا ہے اور شناخت کے بحران پر ختم ہو جاتا ہے۔ یہ دو ثقافتوں کا ہنوگ ہے، مگر ایک بائنری (ثنوی نظام) سے مشروط، جس میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ زمین کی سماجیات کا تقاضا ہے کہ وہ زرخیز رہے، اور آسمان بے نیاز ہے ٹوٹ کے برستا ہے لیکن درمیان میں ایک خلا ہے جس کے بارے میں وزیر اکثر پریشان رہتی ہے۔ جذباتی اور والہانہ قربت کے باوجود آسمان استعماری طاقت کا ٹھوس سگنی فائر ہی رہتا ہے۔ مارسٹن بلیک کے ساتھ سفر میں وزیر اپنی جلد سے احساسات تک متضاد کیفیات یا دوگونیت (ambivalence) کا میدان جنگ رہی۔ محبت اور تحفظ دونوں اس وقت بے معنی ہو جاتے ہیں جب اسے اپنے رشتے کی نوعیت کا سوال چبھنے لگتا ہے۔ اس رومانوی رشتے میں بھی وہ doubly marginalized مکان کی مکین محسوس ہوتی ہے۔ ایک محرومی اس کے مقامی ہونے کی اور دوسری بلیک کے گھر ''دوسری'' کی حیثیت کی۔ ''دوسرے'' کو تقریباً ''پہلا'' (فرنگی مالک) ہونے کے لیے پہلے حقیقی سپیس کی ضرورت ہے یعنی اس سمبالک آرڈر (لاکان کا تصور) تک کی آزادانہ رسائی جو فرنگی اشرافیہ کا نظریاتی جغرافیہ ہے۔ بھا بھا کے الفاظ میں dersion and desire یا Phobia and fetish کی تقسیم کسی فرد کو ایک ایسے خلا میں معلق رکھتی ہے جہاں اس کی ذات بٹوارے کا شکار ہوتی محسوس ہوتی ہے۔ وزیر کی ذات کی تعریف سے مراد اس کی موضوعیت ہے جس کی تشکیل میں مذہب، مسلک، زبان، رنگ و نسل اور طبقہ یعنی سبھی تناظری حوالے شامل ہیں۔ نارسائی اور لاحاصلی کا کرب یہاں بانو قدسیہ کے ناول ''راجہ گدھ'' سے کتنا مختلف ہے یہ اس ناول کی قرات سے اندازہ ہوتا ہے۔ روح اور جلد کے کرب میں فرق کرنا ہو تو وزیر کی اس کیفیت کے ساتھ وول سیونکا، ڈیرک والکاٹ، چینوا اچیبی، یان ریس اور تیسری دنیا کے ''دوسرائے'' گئے لکھاریوں کے قلم سے پھوٹتے ہوئے دکھ سے دیکھے جا سکتے ہیں۔ ہندوستانی عورت کی disillusionment اس اقتباس میں دیکھی، محسوس کی جا سکتی ہے:

> ''مارسٹن بلیک کا ہاتھ تھامتے وقت اسے موہوم سا خیال تھا کہ رتبہ اور طاقت کے ساتھ اسے ہندوستانی شرفا، یا ہندوستانی نہیں تو انگریز گھروں کی میم صاحبوں کی ہم نشینی اور ہم جلیسی بھی حاصل ہو گی لیکن حقیقت کچھ اور نکلی۔ اسے معلوم ہوا کہ ایک دنیا تو ہندوستانی شرفا کی تھی جو دھیرے دھیرے فرنگی طاقت کے سامنے کمزور اور بے خون ہوتی جا رہی تھی لیکن اسے حفظ نفس اور پاس وضع کا خیال پہلے ہی جیسا تھا اور ایک انگریزوں کی دنیا تھی جس میں ہندوستانی کا دخل بالکل نہ تھا اور ایک دنیا ''بیبیوں'' کی اور ان کے خدام و لواحقین کی تھی۔ ''بیبیوں'' کی دنیا کے باسیوں میں سے صرف نوکروں کا گذر دوسری دو دنیاؤں میں ممکن تھا

اور وہ بھی شاذ۔ ورنہ انگریز دنیا بالکل مہر بند اور اپنی جگہ پر تنہا اور پراسراری۔"
(کئی چاند تھے سرآسماں"، ص ۵۱۶)

وزیر پر انکشافات کی یہ کائنات اس وقت کھلتی ہے جب وہ "پہلے" (حاکم، مقتدر، نوآبادکار، سفید فام، فرنگی) کے مکانی نظریے سے گزرتی ہے۔ حفظ نفس اور پاس وضع کی اشرافائی حکمت عملی یا ذہن سازی (طاقت یا اس کے حصول کی خاطر استعمال کیے جانے والے ٹولز) کے باوجود وزیر کی سماجی حیثیت واضح نہیں ہو سکتی۔ مقامی اور غیر تفاعل کے درمیان یہ ایک ایسا خلا ہے جو ہمیشہ مکالمہ میں رہے گا۔ یہیں سے انسان قدروں کی آفاقیت کے دعووں کی قلعی کھلتی ہے۔ آفاقی قدروں کی اساطیر میں عورت کا سگنی فائر عدم استحکام کا شکار destabilzed ہی رہتا ہے اور اس عدم استحکامیانہ روایت کو ادارہاتی تفاخر سے تسلسل دیا جاتا ہے۔ کیا سفید فام کے عورت روشن خیالی پراجیکٹ میں روایتی موضوعیت سے چھٹکارا حاصل کرسکی، اس کے جواب میں اطلاقی رو تشکیل فکر کی ترجمان اور Subaltern Studies کی نمائندہ نقاد گیاتری سپیوک نے مایوسی کا اظہار کیا ہے۔ اطہر فاروقی نے سپیوک کے ایک اقتباس کو "کئی چاند تھے سرآسماں" کی وزیر کے حوالے سے یوں واضح کیا ہے:

"گائیتری چکرورتی سپیوک اپنے مضمون "کیا نچلا طبقہ (سبلٹرن) کلام کرسکتا ہے؟" میں دلیل دیتی ہیں کہ "کولونیل تاریخ نگاری کے معروض کے طور پر اور سرکشی کے فاعل (Subject) کے طور پر، صنف کی آئیڈیالوجیائی تشکیل، مرد کو غالب رکھتی ہے۔ اگر کولونیل تشکیلات کے تناظر میں، نچلے طبقے (سبلٹرن) کی کوئی تاریخ ہی نہیں ہے اور وہ کلام نہیں کرسکتے تو عورت کے طور پر سبلٹرن تو کہیں زیادہ پرچھائیں ہے۔۔ فاروقی صاحب انہیں دوہری پرچھائیوں میں وزیر خانم کی تخلیق کرتے ہیں، جو اپنے ریڈیکل خیالات اور مسلمہ نظام کی اس کے اندر ہی سے تخریب کرنے کی قوت کی بنا پر نہ صرف ابتدائی تانیثیت پسندوں (فیمینسٹ) میں سے ہے، بلکہ ایک ایسی ہندوستانی بھی ہے جو اپنے فولادی اعتماد کے سبب ولیم فریزر جیسے طاقت ور شخص کو گھر کی راہ دکھاتی ہے۔ اس کے دل میں ان پدرسری احکام کا کوئی احترام نہیں جن میں عورتوں سے کہا جاتا ہے کہ شوہر کے لیے ان کا جینا مرنا ہی ان کا حقیقی منشا اور مقصد حیات ہے۔ جب اس کی بڑی بہن، بڑی بیگم نے اسے زندگی کے حقائق سے آشنا کرنے کی کوشش کی اور عورتوں کے ضابطۂ اخلاق کی پابندی کرنے پر زور دیا تو وزیر نے جو کچھ کہا، انھیں ایسے حقیقی اور انتہائی سخت الفاظ کہا جاسکتا ہے میں کسی مرد سے کم ہوں؟ جس اللہ نے مجھ میں یہ سب باتیں جمع کیں اس کو کب گوارہ ہوگا کہ میں اپنی اہلیت سے کچھ کام نہ لوں۔ بس چپ چاپ مردوں کی ہوس پر بھینٹ چڑھادی جاؤں۔"

(اطہر فاروقی: کئی چاند تھے سرآسماں کی وزیر خانم کی اصل حقیقت اور گورکھ دھندے سے فکشن کی نجات)

متنی شہادت کے مطابق بلیک کے گھر وزیر نے اپنی ثقافت سے وابستگی کو ترجیح دی اور جب بھی مقامی فرد کو

تضحیک کا نشانہ بنایا گیا وہ سراپا احتجاج بن کر سفید فام تفاخر کے سامنے کھڑی تھی۔ اپنے گھر کو اس نے اپنے ممکنہ
یہیں سے بچانا شروع کر دیا تھا لیکن مقامی انسان کی مشکل یہ ہے کہ وہ اپنی خواہش کے باوجود غیر مقامی ثقافتی
کائنات کا حصہ نہیں بن سکتا۔ نسلی، نظریاتی اور طبقاتی مجبوریاں حق ارادیت کو مسدود کر دیتی ہے۔ وزیر اور بلیک میں
تعلق ہو یا کسی دوسرے ماحول میں سفید فام اور گندمی شکل کی عورت کا رشتہ، دونوں طرف سے برابری کی سطح پر
استوار نہیں ہوتا۔ اس تعلق میں اختیاری حق جس طبقہ یا فرد کو حاصل ہے، وہی بالا دست ہے۔ کیا کوئی بالا دست
طبقہ زیردست کو اپنے جیسا بنانے کا سوچ سکتا ہے، یہ بھی ایک فکری مغالطہ ہے۔ ابلاغ کی سہولت کی خاطر کسی کو چند
الفاظ یا جملے سکھانے کو یوں نہیں کہہ سکتے کہ طاقت ور کے رویوں میں محروم کو اپنے جیسا بنانے اور دیکھنے کی خواہش
کارفرما ہے۔ البتہ کچھ لوگ اپنی ذاتی کوشش اور محنت سے پہلے ''جیسا'' تو نہیں لیکن لسانی طور ''تقریبا'' اس جیسا
ضرور بن جاتے ہین۔ نچلا طبقہ یا عورت کسی بالا دست کو اپنے جیسا نہیں بنا سکتی۔ عورت کے مکان میں اتنی سکت
نہیں کہ وہ ''بالا دست'' پدرسریت میں کسی بڑی تبدیلی کا سبب بن سکے۔ وزیر نے جس مکان میں تبدیلیاں
ممکنائیں اس کا سبب بلیک کا مشرقی حسن سے رومانوی ایڈونچر اور fetish (commodity) ہے۔ وزیر کے
تعلق میں آئیرنی (ستم ظریفی) اسے بھابھا کے تصور mimicry اور ironic compromise کے
elusive قریب لے آتی ہے۔ یعنی وہ پہلے کے گھر میں موجود ہو کر بھی پہلی بلکہ دوسری بھی نہیں تھی۔ دوسری بننے کے لیے بھی
کسی تصدیق، نکاح یا ریاستی مہر کی ضرورت تھی، جو وہ بلیک کی زندگی میں حاصل کرنے میں ناکام رہی اور حاشیوں
پر چلتی ہوئی (ڈبلی مارجینلائزڈ) ناکام ہی واپس لوٹی۔ نوآبادکاروں کے مقامی عورتوں سے تعلق کے بارے میں
Rachel Baily Jones کا کہنا ہے:

> In any case, these bachelors were encouraged sometimes officially, sometimes unofficially, to take concubines from the local population in order to provide both sexual and domestic service. The colonial men lived with these concubines in various arrangements that involved varying levels of emotional attachment. Inthe Dutch colony of java, marriage between European men and Javanese women was prohibited but unofficial long-term sexual relationships were encouraged in order to

provide a stable home environement and to discourage the use of prostitutes that led to the spread of venereal disease. These relationships proved to be more complicated than purely sexual arrangements; some concubines wielded a considerable amount of power within the home and a few even helped in the running of businesses. Often the relationships resulted in children of mixed parentage who blurred the line between the colonizer and the colonized and forced the administrations to develop policies to exclude these children from the benefits of European citizenship.

(Postcolonial Representations of women,page 45)

Ronald Hyam کی کتاب Understanding the British Empire میں صفحہ ۴۳۹ پر ایک خط موجود ہے جس میں سرکار کی طرف سے ایسے تعلقات رکھنے پر سرزنش موجود ہے۔ DurbaGhosh کی کتاب The Making of : sex and the Family in Colononial India Empire میں ان سیاسی مقاصد پر بحث کی گئی ہے جن کی وجہ سے نوآبادکار مقامی عورت گھروں میں رکھنے کے باوجود ان سے ازدواجی تعلق نہیں رکھتے تھے:

By keeping indigenous women out of European marital and familial networks, concubinage was not a departure from the normative practice of marriage , but rather a practice that sustained the racial and gendered hierarchies of colonial societies by denying interracial relationships the public or social recognition of marriage entailed. The practice of concubinage enabled colonial societies like British India to pretend tha they were

uncontaminated by racial or cultural mixing while sustaining multiple hierarchies of racial and social inequality. (page.30)

پوسٹ کولونیل تنقید میں یہ ایک نیا موڑ ہے جس کی طرف توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ کولونیل آرکائیو سے بازیافت وزیر جیسے کرداروں کی Marginalization تقدیری نہیں سیاسی ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس تعلق یا رشتے کی نوعیت کیا تھی؟ کیا مغلیہ اور نوآبادیاتی دستور ساز حویلیوں میں "ایسے" رشتوں کی اجازت تھی؟ شمس الرحمن فاروقی مکان کی Synchronic اور Diachronic سمتوں کو کرداروں کی زندگیوں میں پابندیوں اور آزادیوں کے حوالوں سے دیکھتے ہیں۔ اول الذکر کا تعلق مکانی بیانیہ سے ہے جبکہ موخر الذکر کا سروکار تاریخی مکانیت سے بنتا ہے۔ ناول نگار کو نوآبادیاتی عہد کی سماجی نفسیات شناختی کشمکش کا شکار نظر آتی ہیں۔ اپنے سپیس کو چھوڑنا اور دوسرے کے مکان میں شامل ہونے کی خواہش کرنا مقامی کرداروں کی مجبوری اور شوق دونوں ہی حرکت میں ہوتے ہیں۔ نوآبادیاتی اور سفید فام شان وشکوہ نے مقامی ہندوستانی معاشرتوں کو ہر طرح سے متاثر کیے رکھا جس کی وجہ سے اشرافیائی ثقافتوں میں سیاسی رومانویت کو فروغ ملا۔ فاتح اور مفتوح کے تناظر میں ہندوستانی اشرافیائی عورت کا "فرنگی" سے رومانس شیکسپیئر کے مشہور ڈرامہ "ہیملٹ" کا کردار اور ہیملٹ کی ماں گرٹروڈ جیسا ہے۔ اس ثقافت میں جوڑ افراد کے درمیان نہیں بلکہ حکمت عملی کا نتیجہ ہوتا ہے جس میں مفتوح اپنی تمام تر رعنائیوں کو سٹیٹس مرکزی مکان پر قربان کر دیتا ہے یا کر دیتی ہے۔

Willian Dalrymple کی تصنیف The White Mughals میں مقامی نواب زادی خیر النساء کا برطانوی ریزیڈنٹ افسر کیپٹن James Achilles Kirpatrick سے شادی کرنا حکمت افروز رومانوی مکان کی ایک مثال ہے جو وزیر بیگم اور مارسٹن بلیک کے تعلق سے کوئی بیس پچیس سال پہلے قائم ہوئی۔ یہ عورتیں اور ان کے بچے بین المعاشرت اور بین المذاہب فاصلوں کی کسک برداشت کرتے اپنی زندگیاں گزارتے ہیں۔ برطانیہ میں ان بچوں کے نام اور مذاہب بھی بدل دیے جاتے ہیں۔ یہاں سوال اس دوزخی (hybrid موضوعیت (Subjectivity) کا ہے جس نے جلد سے جہان تک کے (دوگونی) تجربات سے نوآبادیاتی خواہش کی تعبیر نو میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ ان خواتین نے قربانی دی یا قربان گاہ پر چڑھا دی گئیں یا یہ کہ ان کی قربانیوں کے سبب مستشرقی پراجیکیٹ کی تکمیل ہوئی یا نہیں یہ الگ معاملہ ہے جس پر لکھتے ہوئے لبرل تانیثی نکتہ تھرتھراہٹ کا شکار ضرور ہوگا۔ سردست مخالفانہ موافقیت کا ایک پیچیدہ معاملہ زیر بحث ہے جسے مابعد نوآبادیاتی تنقید اپنے کلامیوں کا حصہ بناتی ہے۔ اس سلسلے میں پوسٹ کولونیل نقاد ہومی کے بھابھا Interstitial اور liminal space میں انسانی

نفسیات خاص طور پر فرائڈ اور لاکان کو بھی اپنے تحقیقی تنقیدی متون کا حصہ بناتا ہے۔اس تصور سے وزیر اور خیر النساء جیسے کرداروں کی liminality اور تیسرے سپیس Third space کا احاطہ کیا جا سکتا ہے۔جلد یا ثقافت کی نظریہ یا درمیانت، اس کے نزدیک ایک ایسا مکاں ہے جس سے شناختی تقضیات اور متناقضات کا مطالعہ کیا سکتا ہے۔ مقامی کرداروں کی نوجلدیت یا جلد سازی کا عمل بھی جاری ہے، خیر النساء اور وزیر خانم ثقافت کی نامیاتی وحدت کو توڑتی تشکیل نو کے تلخ تجربات سے گزرتی ہیں۔ قطبینی ساختوں اور ثقافتی جڑت کے برخلاف یہ پیوندکاری اینگلو انڈینز اور انگریزیائے ہندوستانیوں کے لیے مشکلات کا باعث بنتی رہی ہے۔ بھابھا کے خیال میں ماضی اور مقامی ثقافت سے انقطاع ایک ایسے ردعمل کا پیش خیمہ بن سکتا ہے جو کسی (طرف کی) کلیت Totalitarianism کا حصہ نہیں۔ بھابھا کی تصانیف بنیادی طور پر اسی کلیت اور یک رخی جبر کی رد تشکیل ہیں۔نوآبادیاتی آئیڈیالوجی کو ایک پھیلاؤ یا وسعت Dissemination سے گزرنا ہے اور خاص و عام تک پہنچنا ہے۔ شناختی تشکیلات کا نیا نصاب وضع ہوگا تو خاص و عام بھی متاثر ہوں گے۔ پوسٹ کونیل تنقید ایک طرح سے اس متاثراتی عمل کا مطالعہ ہے۔نوآبادیاتی موضوعیت بقول Michael Vannoy Adams ایک ایسی دورخی حکمت عملی ہے جو ثقافتی اتصال پر تجسیم ہوتی ہے جہاں الگ اور یکساں کی کیفیات ایک مشترکہ کلامیہ وضع کرتی ہیں:

> Colonial mimicry is a desire to create an other who is a subject of a difference that is almost the same, but not quite.
>
> (The Multicultural Imagination:page;117)

وزیر ایک حد تک یعنی چاردیواری تک وکٹورین تصور محبت تجسیم کر سکتی ہے لیکن جہاں آئیڈیالوجی شروع ہوتی ہے وہاں وہ بے بس نظر آتی ہے۔وزیر کو اس تعلق میں قانونی مہر کی ضرورت ہے مگر وقت حادثاتی طور پر بھی بالا دست کا ساتھ دیتا ہے۔فرد کی خواہش بھلے وہ کتنی ہی شدید اور مقدس ہو وقت اس کے ساتھ نہیں بلکہ آئیڈیالوجیکل دستور کے ساتھ ہے۔اس لیے مارسٹین کی موت کے بعد وہ وہیں کھڑی ملتی ہے جہاں سے اس کا سفر شروع ہوا تھا۔ انسانی قدروں کی آفاقیت کا درس دینے والے روشن لبرل ہیومینسٹوں کو یہ ناول لازمی پڑھنا چاہیے تاکہ تخصیصی اور امتیازی ساختوں اور سیاستوں میں زبر اور زیر کا فرق محسوس ہو سکے۔وزیر کو یہی علم تھا کہ اولاد اس کی ہے، یہ اس کی ثقافتی تربیت کا حصہ تھا مگر وہ اس حقیقت سے فاصلے پر رہی کہ اولاد ماں کی اس وقت ہوتی ہے جب رنگ و نسل غیر آئیڈیالوجیکل نہ ہوں، وزیر سامراجی قطعیت کے سامنے جھک جاتی ہے اور اپنے بچوں کے شناختی بحران سمیٹ کر واپس دہلی جاتی ہے جہاں ایک طرف ایک محبت کرنے والی محبوب ہستی ہے اور دوسری طرف سامراجی حمیت کا

ایک منحوس مجاز مرسل، ریزیڈنٹ بہادر ولیم فریزر۔ فریزر کو مارسٹن بلیک اور وزیر بیگم کے تعلق اور اندوہناک اختتام کا علم ہے مگر وسائل پر تسلط کی سفید فام مہم جو ہیت اور تکمیل پسند خواہش ٹھاٹھیں مارنے لگتی ہے۔ فریزر سرمایہ کی جمالیات سے لیس ہے۔ بدن اور حسن کو کنٹرول اور Capitalize کرنا اس کی تربیت کا حصہ ہے اور وہ بھی اپنے مخصوص انداز سے۔ جب ہندوستان کی مٹی، پانی، آگ اور ہوا اور تمام ریاستی ڈھانچے اور وسائل سفید فام آئیڈیالوجی کے تابع ہیں تو مقامی عورت کا بدن کیوں نہیں۔ لہٰذا، ناول کے ڈسکورس کے مطابق، جب وہ تاج برطانیہ اور کمپنی کی طاقت کے سائے میں دہلی کی سڑکوں پر گھومتا ہے تو شہنشاہ اورنگ زیب کی عالمگیریت کے متوازی برطانوی عالمگیریت قائم کرتا ہے۔ چھوٹی بیگم کی زندگی میں اس کی مداخلت کے محرکات میں احساس تسلط بھی شامل ہے لیکن یہاں اس کے اندازے غلط نکلے۔ اس کے سامنے ایک عام بکی ہوئی عورت کی درد بھری آواز نہیں بلکہ مقامی سبھاؤ، وقار، عظمت (aboriginal/indeginous dignity) کھڑی تھی۔ وزیر بیگم کو چھوٹی بیگم سے ہندوستانی وزیریت میں متشکل ہونے میں ذرا بھی وقت نہیں لگا۔ ولیم فریزر typical فرنگی زعم میں سرشار، بھول چکا تھا کہ یہ مکان اور سپیس وزیریت کا ویب ہے۔ اس میں کسی رومانوی کھڑکی کا کھلنا اس ویب ہے۔ اس میں کسی رومانوی کھڑکی کا کھلنا اس ویب کی صوابدید پر منحصر ہے مگر یہ تعلق اور تفاعل برابری کی سطح پر نہیں تھا، مارسٹن بلیک بھی برطانوی تھا مگر وہ کیسے مختلف تھا، وزیر بیگم کے شعور اور تجربات کا حصہ رہا تھا۔ اس مکالمے کو تخلیق کرتے وقت فاروقی کو کئی چیلنجز کا سامنا رہا ہوگا اور وہ اس تجربے میں کامیاب بھی رہے۔ ناول نگار نے نسلی اور صنفی امتیازات کو اس خوبصورتی سے بیان کیا ہے کہ مکالمہ اپنی پوری معنویت کے ساتھ منتقل ہونے میں کامیاب رہتا ہے۔

''چھوٹی بیگم، ہم خود تم سے ملنے کے بہت مشتاق تھے۔ اس دن ہمارے یہاں تم نے بڑا اچھا اثر چھوڑا تھا''

اس کے اگلے ہی جملے میں فاروقی فریزر کی لسانی سماجیات کی دوگونیت پر بات کرتا ہے:

''فریزر کا ہندی لہجہ عام طور پر خاصا شستہ تھا لیکن اس وقت شاید رعب حسن سے، یا مربیانہ انداز اختیار کرنے کی کوشش میں انگریزیت زدہ ہو گیا تھا۔''

(کئی چاند تھے سرِ آسماں، صفحہ ۳۷۳)

یہ وہ مکاں یا سپیس ہے جو دو ثقافتی ساختوں میں رگڑ کا سبب بنتا ہے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے پدرسری مزاج کو ہندوستانی تانیثی تفاخر کا سامنا تھا۔ اس قسم کی صورت حال اور تفاعل میں دونوں طرف سے لچک کا مظاہرہ ہی کسی قربت کا سبب بن سکتا ہے۔ احساسات تفاخر میں کسی قسم کی زبردستی بھیانک نتیجہ کا پیش خیمہ ہو سکتی ہے اگر اس میں لچک کا مظاہرہ نہ کیا جائے اور ہوا بھی ایسے، یہ بھیانک تفاعل اس عہد کی دو بڑی ہستیوں کی موت کا سبب بنتا ہے۔

ریزیڈنٹ بہادر کو اردو زبان پر عبور حاصل ہے مگر اس کے جملوں کی ذومعنویت وزیر کی اعصاب شکنی کا باعث بنتی ہے۔ وزیر اس ڈسکورس میں اپنے بدن کی اینکر وچمنٹ کو بھانپ لیتی ہے۔

''لیکن کیا؟ میرا آنا آپ کو اچھا نہیں لگا کیا؟ مجھے تو آپ سے ملنے، بات کرنے اور آپ کی مقاربت بہت اشتیاق تھا اور ہے۔''

اس کے بعد فاروقی لفظ ''مقاربت'' کی سوشیالوجی کا محاکماتی جائزہ لیتے ہیں۔ معاملہ reverse mimicry کا بھی ہے۔ جس کا فریز ر استحقاق رکھتا ہے۔ ناول کا متن گواہی دینے سے قاصر ہے کہ فریزر کا وزیر کی طرف جھکاؤ غیر معمولی کیوں ہے۔ البتہ وہ مقامی اشرافیائی ڈسکورس سے نہ صرف آگاہ تھا بلکہ مہارت بھی رکھتا تھا لیکن سامراجی ذہن سازی کے ساتھ مقامی عورت وہ بھی ایسی جو خاموش ٹوٹم نہ ہو، اس پر کسی قسم کی قربت کا انحصار ایسی گرامر ہے جس کا تعلق رومانوی جمہوریت سے ہو۔ یوں بھی بدن کی سپردگی ساختیاتی لچک سے مشروط ہے۔ فریز ر فتح اور شکست کی جنگ لڑ رہا تھا اور وزیر اس کے پرشکوہ تصنع کے سہارے اس کے ماتھے کی شکنوں سے عیاں طنزیہ تحریریں پڑھ رہی تھی۔ انگریز کی بے ثمر بناوٹی متانت کی سب سے بڑی وجہ اس کے اس کے ارادوں کا عمل دخل تھا جس کی تعبیر اس کے (لا) شعور کے نزدیک مقامی عورت کے بس کی بات نہیں۔ رومانس کا درست پرشکوہ لفظوں کی ارتباطی اشکال میں کیموفلاج ہو کر طے نہیں ہو سکتا۔ مقامی یعنی دوسرے کی نقالی کے باوجود فریزر ان رموز اور علامتوں سے جرأت ثابت نہیں کر سکا جو اس کی خواہش کی تکمیل کا سبب بن سکتی تھی۔ نارسائی رگڑ کھاتی اس کی انائی ساختوں میں جلن پیدا کرتی ہے اور وہ تسلط میں بے لگام ہو جاتا ہے۔ بھابھا کے تصور mimicry اور reverse mimicry کی بابت امردیپ سنگھ کا کہنا ہے:

Mimicry, however,is not all bad. In his essay"Of Mimicry and Man," Bhabha described mimicry as sometimes unintentionally subversive. In Bhabha's way of thinking, which is derived from Jacques Derrida's deconstructive reading of J.L.Austin's idea of the " performative," mimicry is a king of performance that exposes the artificiality of all symbolic expressions of power In other words, if an Indian, desiring to mimic the English, becomes obsessed with some particular codes

associated with englishness, such as the British colonial obsession with the sola topee, his performance of those codes might show hollow the codes really are. While that may well be plausible, in fact, in colonial and postcolonial literature this particular dynamic is not seen very often in large part, one suspects, because it is quite unlikely that a person would consciously employ this methhod of subversion when there are often many more direct method. Indeed, it is hard to think of even a single example in postcolonial literature where this very particular kind of subversion is in effect.

http://www.lehigh.edu/-amsp/2009/05/mimicry-and-hybridity

نوآبادکار بھی مقامی کلامیہ کی نقالی کر سکتا ہے لیکن اس نقالی کے مقاصد واضح ہیں اگر کسی معاشرت کے مقامی باشندے فاتح کے کلامیہ کی نقالی کریں تو معاملہ subject کی بقا کا بھی ہے لیکن نوآبادکار، وہ بھی دہلی کا ریزیڈنٹ افسر مقامی زبان کی نقل کرے تو اس میں مقامی ثقافت سے ہمدردی کے ساتھ ساتھ اس زبان کی فتح، سفید فام اسطورہ کی طاقت اور ثقافتی اجارہ داری بھی شامل ہوتی ہے۔ فریزر کا لفظ ''مقاربت'' غلط جگہ استعمال کرنا اردو کے رومانوی کلامیہ سے فاصلہ کی دلیل ہے۔ رومانوی زبان ایک خاص طرح کی سیمیالوجی ہے جس میں اپنائیت اسی صورت تجسیم ہوتی ہے۔ جب سگنی فائر اور سگنی فائڈز (لفظ اور معنی) میں تعلق کثافتی نہ ہو بلکہ ثقافتی ہو۔ ناول کے کینوس پر یہی غیر تجریدی ٹھہراؤ ہے جو نیریٹو اور ڈسکورس میں توازن رکھتا ہے۔ مکالمہ جاری تھا کہ راوی خود بھی ایک لفظ پہ چونک جاتا ہے اور اس کی سماجیات کو واضح کرنا ضروری سمجھتا ہے اور یہ ضروری اس لیے بھی تھا کہ تکلم کی سماجیات واضح کیے بغیر مکالمے میں خاص لسانی ساختوں اور سگنی فائرز کا اہتمام کرنا بے معنی ہو جاتا ہے۔ اس لفظ کی تعبیر کے لیے لسانیات اور سیمیات (semiotics) کا ربط بھی ضروری ہو جاتا ہے اس لیے کہ اب معنی خیزی میں معنی کی تکثیریت کا معاملہ پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ راوی اس لسانی ترتیب اور اس کے ابلاغ کی نفسیات کو اس طرح واضح کرتا ہے:

''ممکن تھا کہ فریزر نے لفظ ''مقاربت'' کو اس کے اصل عربی مفہوم میں استعمال کیا ہو

("آپ سے مقاربت'' نہ کہہ کر''آپ کی مقاربت کہنے'' سے تو یہی متبادر ہوتا تھا) اور وہ اس کے اردو معنی سے واقف نہ رہا ہو، لیکن پھر بھی وزیر اتنی سادہ نہ تھی جو''بات کرنا''، اور مقاربت جیسے الفاظ کی خالی از علت قرار دیتی۔ وہ بخوبی جانتی تھی کہ اشارے کدھر جانے والے ہیں۔ اس کے دل میں اچانک غصے اور جھلاہٹ کا ایک شعلہ جوالہ سا جوش مارنے لگا۔ اس غصے میں اپنی بے چارگی پر رنج بھی شاید شامل تھا۔ کون ہوتا ہے یہ مرنے جوگا منحوس صورت انگریز مجھ سے ایسی توقعات رکھنے والا، کیا اس نے مجھے قرض خواہ یا ذلیل ٹھہرایا ہے؟ اور یہ کون سی شرافت ہے کہ کوئی بھی نتھو خیرو کسی عورت پر کچھ بھی دعویٰ رکھ دے اور عورت کو چوں کرنے کی اجازت نہ ہو۔ کیا عورتیں کوئی بھیڑ بکری ہیں کہ جہاں چاہا ہانک کر لے گئے؟ اس نے کہاں تو سر جھکا رکھا تھا اور کہاں سر اٹھا کر فریزر سے آنکھیں چار کیں، وہ دو زانو ہی رہی لیکن تن کر بیٹھی اور سرد اور مضبوط لہجے لیکن متوسط آواز میں بولی: نواب ریزیڈنٹ بہادر، وہ راگ نہ چھیڑیں جن کے ساز آپ کے پاس نہ ہوں۔''

(کئی چاند تھے سرِ آسماں، صفحہ ۴۷۵)

یہاں نوآبادیاتی متن اور فیمینسٹ ریڈنگ کے مکانات کی جنگ سامنے آتی ہے لیکن اس پوری مکالماتی فضا سے پوسٹ کولونیل نقاد لیلا گاندھی اور اشیش نندی کے الفاظ کی گونج سنائی دیتی ہے کہ''نوآبادیاتی نظام کا تصوری پر فریب (insidous) ہے، جو مقامی ذہن، ذات، جسم اور ثقافتی حوالوں پر اپنے استعماری تسلط کی خاطر غارت گری کی حد تک بھی جا سکتا ہے۔ (Postcolonial Theory:A Critical Introductionpage,15) وزیر ایک بار تو''ادرنگ'' اور Marginalization کے عمل سے گزر چکی ہے اور اب فریزر اس بدنی استحصال کے عمل کی تجدید پر عمل پیرا ہے، وہ (لا) شعوری طور پر سمجھتا ہے کہ ہر قسم کے بدن کے جملہ حقوق بحق ایسٹ انڈیا کمپنی محفوظ ہیں۔ اس فیلوسنٹرک اور یوروسنٹرک رویے سے یہ بھی اخذ کیا جا سکتا ہے اورنگ زیب عالمگیر اور اس کے بعد کے عہد میں مقامی نسائی بدن کس قسم کے تغیراتی تجربات سے گزرا ہوگا۔ بالا دست کلامیہ سب کچھ سہہ سکتا ہے مگر اپنی شکست نہیں، وزیر اس مکالمے میں الفاظ کے چناؤ میں بہت حد تک بلکہ آخری حد تک احتیاط سے کام لیتی ہے مگر بالا دست سفید فامیت کو اس احتیاط سے نہیں بلکہ اس غرض وغایت سے سروکار جس کی تکمیل کی خاطر اس نے کولونائزیشن کا یہ (کھوجی) سفر اختیار کیا۔ نشاۃ ثانیہ سے لے کر انیسویں صدی تک کی تاریخ گواہ ہے کہ انگریز نے اپنے مشن کو ادھورا نہیں چھوڑا، معاملہ دریافت کا ہو یا ایجاد کا، نتیجہ انگریز کی فتح پر نکلتا ہے۔ وزیر کے لب ولہجے سے فریزر کو یہ سرمایہ ڈوبتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ جس کی خاطر اس نے مہم جوئی کی۔ ایلو

"ڈائیونیس کے تصادم میں آگ کے شعلے لپکتے ہوئے گردونواح کو اپنی لپیٹ میں لیں گے۔ اپالو کو تکبر Hubris پسند نہیں اور وہ بھی مقامی عورت کے دل کا، وہ بول نہیں بلکہ بلبلا اٹھتا ہے:

"یہ بلند خیالیاں خوب سہی لیکن ہمیں پر کترنے اور بال و بازو باندھنے کے ہنر بھی آتے ہیں۔"

اس کے ساتھ وزیر اپنے مکان میں واپس مڑتے ہوئے محسوس ہوتی ہے،

"ہم مرغان رشتہ بپا کو اڑنے سے کوئی غرض نہیں نواب ریزیڈنٹ بہادر، لیکن ہم "ہر سخن موقع و ہر نکتہ مقامے دارد" کے قائل ہیں۔" وہ ایک لمحے کو چپ رہی۔ "آپ شاید اپنی قدر شناسی سے منکر و منحرف ہونے کے دعوے دار ہیں۔"

ایسٹ انڈین کمپنی بہادر کے پدرسری کلچر کی ہدف اساس کوشش اور مقامی پورٹریٹ کی مزاحمت کے درمیان کشاکش ان کے مکانوں میں جنگ ہے۔ جس کی گھسانیت علت و معلول سے مشروط ہے، اسے تاریخی مادیت سے بار انہیں دیکھا جا سکتا۔ ایک طرف غصب و غضب ہیں اور دوسری طرف ایک ایسا سپیس جس نے بدن کی سرحدوں پر فصیل باندھ رکھی ہے۔ جس کے دروازے کھل سکتے ہیں مگر فری ول (قدر) کی اجازت ہے۔ یہ مزاحمت open ended تصور تکثیریت کے خلاف بھی ہے۔ جس میں ایک سگنی فائر ایک حد سے زیادہ عدم استحکامیت کا شکار ہونے سے انکار کر دیتا ہے۔ یعنی وزیر open ended سگنی فائر نہیں ہو سکتی کہ ہر شخص اس کے بدن سے اپنے مطلب کے معنی نکال لے۔ کولونیل جبر کے باوجود ہر عورت کا ہر زمان و مکان، "دولت مشترکہ" نہیں کہ انگریز جب چاہے چڑھ دوڑے، نہ ہی وہ ہر قسم کے سفید فام رابنس کروسو کی لسانی رعونت کا شکار کا ہر "دوسرا فرائڈے" ہو سکتی ہے۔ نہ ہی وہ فریزر جیسے مرد سے تعلق قائم کر کے Mad Woman in Attic ہونے کا کلنک برداشت کر سکتی ہے۔ وزیر اپنے بدن کی زبان و ثقافت سمجھتی ہے، مذکورہ اقتباس سے اس امر کی گواہی بھی ملتی ہے کہ وزیر، اس لہجے میں، اپنی ذات سے باہر نکل آتی ہے اور دنیا کی ان تمام عورتوں میں تحلیل ہو جاتی ہے جو زمانے میں عدم تحفظ کا شکار ہیں، خاص طور پر نو آبادیاتی عہد میں۔ وزیر بیگم، سیمیات کی رو سے، وزیریت میں ڈھل کر راوی کے تصور کردار پر دال کرتی ہے۔ 'وزیریت' کی معنی خیزی کے سلسلے میں فریزر بڑی غلطی کا شکار ہوا۔ اس کے وہم و گمان میں بھی نہیں تھا کہ مقامی عورت اور فری ول میں کوئی منطقی تعلق ہے۔ ایسا کیسے ممکن تھا کہ ہر ذی روح کی تعبیر فریزیت کی (روشن خیال) حقانیت اور آمریت کی رو سے ہوتی ہے۔ فریزر انتخاب و انسلاک کی سیاست کا شعور رکھتے ہوئے بھی ایسا بیانیہ ساخت کرنے میں ناکام رہا جو اس مقامی عورت کے لیے قابل قبول ہوتا۔ وزیر نے اپنی مزاحمت سے ثابت کیا کہ ہندوستانی نفسیات میں ہر مقام قابلِ گرفت نہیں۔ اس سپیس میں لسانی سیاست ہو یا اس

باہر کا علاقہ نہیں۔

کے اپنے وجود کا سوال، اس کے تنقیدی ڈسکورس سے باہر کا علاقہ نہیں۔

وزیر، نواب شمس الدین اور فریزر کی تثلیث اس وقت بکھر جاتی ہے جب فریزر کا قتل ہوتا ہے اور جس کے نتیجے میں نواب صاحب کو پھانسی کا حکم ہوتا ہے۔ کچھ ہی عرصے بعد ایک اور سپیس جنم لیتا ہے اور وزیر بیگم کو مزید ہولناک تجربات سے گزرنا پڑتا ہے۔ یہ اس لیے ہوتا ہے کہ یہ وزیر کے سپیس کی مجبوری ہے۔ دنیا بھر کی تاریخ میں ایسا ہوتا رہا ہے کہ ایک (اشرافیائی) عورت کو اپنے ہی سپیس میں رہ کر بقا کی جنگ لڑنا پڑتی ہے اور اشرافیائی مرد سے زیادہ عورت حقیقت پسند ہوتی ہے۔ چونکہ یہ ناول جزوی طور پر پوسٹ کولونیل ڈسکورس پیش کرتا ہے اس لیے وزیر کے کردار کی کشش، پوسٹ کولونیل ناقدین کے لیے، وہیں ختم ہو جاتی ہے جب نواب اور فریزر کی موت واقع ہوتی ہے۔ ان کرداروں کی موت کے بعد بھی وزیر کی مکانی جنگ ختم نہیں ہوتی اس کے پاس حسنِ کلام ہے، مکالمہ ہے، محبت کرنے اور کیے جانے کا جذبہ اور سلیقہ دونوں ہیں مگر اپنا وہ مکان نہیں جس کی دیواریں اس کی مقامیت اور وزیریت کا ساتھ دے سکیں۔ وزیر کے تجربات کی تقدیر پرست تعبیر ناول کی موضوعاتی سنجیدگی کو وجودی اور تقدیر پرست گرداب کا شکار کر سکتی ہے تانیثی مکانیت میں علت و معلول ایسے تجربات کو ان کی مروج ثقافتی روایات کی رو سے ہی دیکھا جا سکتا ہے۔ ناول کے محاسن اور وزیر خانم کی وزیریت متنی وحدت کے لازمی حصے ہیں۔ اب یہ کہنا کہ فاروقی نے جیسے وزیر کو تاریخی متون میں دیکھا ویسے ہی پیش کر دیا ایک ادبی مغالطہ ہو سکتا ہے۔ سنجیدہ تخلیق کار وہ بھی دیکھتا ہے جو نظروں سے اوجھل ہوتا ہے اور جو ہو سکتا ہے یعنی ممکن ہے جو کچھ ظاہر ہے اس کے ساتھ کچھ اور بھی ہو جو ظاہر نہیں۔ اس چھپے ہوئے سچ کو داخلایا جاتا ہے تبھی اچھا فکشن تسطیر ہوتا ہے۔ فاروقی نے تانیثی فکر کو سامنے رکھ کر بھی ناول تخلیق نہیں کیا۔ لیکن کئی جگہوں پر ان چھپی ہوئی صداقتوں کو فکشنلایا گیا ہے جن کا تعلق براہ راست وزیر کی ثقافتی اور نفسیاتی زندگی سے ہے۔ یہی اس کردار کی آرکائیو کی ٹھوس دیواروں سے آزادی کی ایک کوشش ہے۔ مجموعی طور پر وزیر راوی کی رومانوی گرفت میں رہتی ہے، ممکن ہے یہ بیانیہ اور اسلوب کی بندش ہو۔ وزیر آزاد ہو کر بھی اتنا ہی سوچ سکتی تھی جتنا ناول نگار لکھ رہا تھا تا کہ اس کی لاشعوری سیلف (ذات) بھی پوری طرح سامنے آتی۔ اس کے باوجود ہم کہہ سکتے ہیں کہ اردو فکشن میں، مکانی محبت اور جنگ میں اگر کسی کردار نے نوآبادکار (سفید فام) کے ساتھ دوہری اذیت کاٹی ہے تو وہ ''کئی چاند تھے سرِ آسماں'' کی وزیر خانم ہی ہے۔

حوالہ جات

شمس الرحمٰن فاروقی، کئی چاند تھے سرِ آسماں، ۲۰۰۶ء، شہرزاد، کراچی

اطہر فاروقی نے ژاک دریدا کے مضمون A Freudian Archive Fever Impression کی روشنی میں اپنے مضمون "کئی چاند تھے سرِ آسماں کی وزیر خانم کی اصل حقیقت اور گورکھ دھندے سے فکشن کی نجات" پر بحث کی ہے۔ اپنی نوعیت کے اس منفرد مضمون سے اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اردو فکشن کی تنقید میں ارتقا جاری ہے۔

http://www.adbiduniya.com/2016/05/article-on-chand-the sar-e-aasmaan by-athar- farooqui. html

2. Shane Moran Archive Fever

http://journals.co.za/docserver/ fulltext/alt/11/1/697.pdf? expires 1484201926&id=id&accname

- ژاک دریدا اور آرکائیو

http:// newsgrist.typepad.com/ files/ derrida-archive-fever- a freudian impression.pdf

- رولاں بارت کے پانچ کوڈز

https://www.cla.purdue.edu/english/t heory/ narrratology/modules barthescodes.html

5- Objective Correlative

https://web.cn.edu/kwheeler/documents/Objective- Correlative.pdf.

6- Cartographic Anxiety

https://www.jstor.org/stable/40644820/seq=1# page-scan-tab-contents.

7- Sonal shah http://www.sonalshah.in/wp-content/uploads/2013/11/The-Mirror-of- Beauty.pdf.

8- Fabula and Syuzhet http://everything2.com/index.pl?node_id=954238

9- Doubly Marginalized http://www.markedbyteachers.com/gcse/sociology discuss-the-concept-of-double-colonization

- بھابھا

http://www19.homepage.villanova.edu/silvia. nagyzekmi/colonial/bhabha%20the%20other %20question.pdf.

11- Subaltern Studies: http:shodhganga.inflibnet.ac.in/bitstream/10603/22597/10/10_chapter3.fdf

12- Reverse Mimicry: http://www.lehigh.edu/-amsp/2009/05mimicry-and-hybridity.

Durba Ghosh, (2006), sex and the Family in the Colonial india: the making of Empire, Cambridge University Press

Leela Gandhi, (1998), Postcolonial Thoery :A Critical Introduction, Allen & Unwin, Australia.

Michal Vannoy Adams, (1996), the Multicultural Imagination : Race. Colour and the Unconscious, Routledge, London

Pierre Macherey,(1996), A Theory of Literary Production, Routledge, London .

Rachel Bailey Jones,(2011), Postcolonial Representations of women:Critical Issues for Education

Springer, New York .

Ronald Hayam (2010)Understanding the British Empire. Cambridge University press.

Sandra M. Gilbert &Susan Gubar,(1980), the madwoman in the Attic; the woman writer and the Naineteenth Century Literary Imagination , Yale University press .

sara Mills. (1997),Discourse, Routledge, London

Simon During, (1992), Foucault and Literature. Routledge, London.

William Dalrymple(2012), white Mughals: love and Betrayal in 18th century India , Harpper collins Pudlisers

ماخذ تفہیم، کتابی سلسلہ ۱۵۔۱۳

"اداس نسلیں" کا کرداری مطالعہ......نوآبادیاتی تناظر میں

عارف صدیق

استعمار کاروں نے جس سرزمین پر بھی قدم رکھا وہاں اپنے اقتدار کو استحکام بخشنے کے لیے جہاں ایک طرف
نہوں نے مختلف پالیسیوں اور طاقت کے ذریعے رائے عامہ کو اپنے حق میں ہموار کیا وہاں دوسری طرف مقامی
زاد میں سے ایک ایسا طبقہ تیار کرنے کی تگ و دو بھی کی جو آگے چل کر استعماری اقتدار کے استحکام کا باعث بنا۔اس
ے ساتھ ساتھ اس معاشرے میں بعض ایسے طبقات بھی سامنے آئے جن کے نزدیک فلاح کا واحد ذریعہ اپنے
سلاف کی روایات کی پیروی تھا۔اداس نسلیں عبداللہ حسین کا پہلا ناول ہے۔اس ناول میں انہوں استعماری دور
یں پروان چڑھنے والے مختلف طبقات سے آشنائی دلانے کے لیے مختلف کردار تخلیق کیے ہیں۔کامیاب کردار
گاری بلاشبہ کسی بھی ناول کی کامیابی کے لیے بنیادی شرط ہے۔ناول کے کردار نہ صرف اپنے عہد کے سیاسی سماجی
ناظر میں کامیاب ثابت ہوں بلکہ اس کے ساتھ ساتھ انسانی جبلت کے مختلف پہلوؤں سے آشنا کروانا بھی کردار کا
نیادی فریضہ ہے۔عبداللہ حسین نے اداس نسلیں میں کرداروں کا خاصا ہجوم اکٹھا کیا ہے۔یہ ایسے کردار ہیں جو
ستعماری دور کے ہندوستان میں مختلف طبقوں سے تعلق رکھنے والے تھے۔ناول کے آغاز میں جس کردار سے
ماری ملاقات ہوتی ہے وہ روشن آغا کا کردار ہے۔

روشن آغا کا کردار عبداللہ حسین نے ایسے شخص کے طور پر سامنے لائے ہیں جو استعماری دور میں حقیقی ابن
لوقت کا کردار ادا کرتا ہے۔روشن آغا کے کردار پر بات کرنے سے قبل مناسب ہوگا کہ روشن آغا روشن پور اور روشن
حل میں "روشن" کی اصلیت کا کھوج لگایا جائے۔یہاں یہ امر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ روشن آغا، روشن پور اور
وشن محل کی تاریخ میں صرف نواب روشن علی خان کے نام سے ہی "روشن" کا سابقہ نہیں لگایا گیا تھا بلکہ اس کی
حقیقت اداس نسلیں کے اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے جو روشن محل میں ہونے والی ایک تقریب کا حصہ ہوتا ہے۔
واقعہ کی تفصیل ملاحظہ ہو:

"قمقمے ایک ایک کر کے بجھنے شروع ہوئے حتیٰ کہ صرف روشن آغا کی موم بتی روشن رہ گئی۔
چاروں طرف اندھیرا ہوگیا۔سب سے پہلے پرویز اور عذرا نے اپنے اپنے آگے کی موم

بتیاں لے جا کر اس سے جلائیں اور واپس لا کر رکھ دیں۔ پھر معمر خوبصورت عورت اور دوسرے بزرگ نے ایسا ہی کیا اس کے بعد چیف کمشنر اور مہاراج کمار اپنی اپنی موم بتیاں اٹھا کر لے گئے اور بڑی موم بتی سے روشن کر کے واپس لے آئے پھر اینی بیسنٹ اور گوکھلے اٹھے پھر اخبار نویس، پھر سب لوگ اٹھ کھڑے ہوئے بڑی موم بتی کے گرد دھاندلی پڑ گئی۔''(۱)

اس واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ روشن آغا کا نام جو کہ خاندانی عظمت اور جاہ وجلال کا استعارہ تھا اس کی اصلیت صرف روشن علی خان سے نہیں تھی بلکہ تمام موم بتیوں اور قمقموں کا بجھنا اور صرف روشن آغا کی موم بتی کا روشن رہنا پھر تمام موم بتیوں کا روشن آغا کی موم بتی سے روشن کیے جانے کے واقعے میں روشنی کا وہ استعارہ پنہاں ہے جو اس خاندان کی عظمت کا نشان ہے۔ یوں روشن آغا کا کردار عوام الناس کے لیے ایک مقدس شخص کا ایسا کردار ہے جس سے دوسرے جلا پاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ استعماری سرکار کے حکم سے بغاوت کرنے والے عناصر بھی روشن آغا کے حکم پر اپنی جانوں کی پرواہ کیے بغیر جنگ میں کودنے کو تیار ہو جاتے ہیں۔

روشن آغا کا کردار پورے ناول میں جس طرح کارفرما نظر آتا ہے اس سے اس کی شخصیت کی کئی پرتیں سامنے آئی ہیں ایک طرف تو وہ صورت حال ہے کہ روشن محل میں داخل ہونے کے لیے استعماریت کی حمایت ضروری ہے۔ روشن محل کے دروازے صرف اس شخص کے لیے کھلتے ہیں جسے انگریز سرکار کی طرف سے وفاداری کا پروانہ مل چکا ہو، دوسری طرف وہی روشن آغا اپنی بیٹی عذرا کے سامنے بے بس اور مجبور نظر آتے ہیں۔ عذرا کا نعیم سے شادی کا فیصلہ اس قدر اٹل ہوتا ہے کہ تمام تر جاہ وجلال اور رعب و دبدبہ کی مالک روشن آغا کی شخصیت مجبور و بے بس نظر آنے لگتی ہے۔ اس مقام پر قاری ایک لمحہ کے لیے سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ آخر وہ کیا چیز ہے جس کے سامنے تمام تر استعماریت اور طبقہ اشرافیہ کی رعونت ہیچ نظر آنے لگتی ہے۔

''اداس نسلیں'' میں روشن آغا کے کردار کی ایک اور جھلک جو ہمیں ناول کے آخر میں دکھائی دیتی ہے وہ اپنی روایت اور وراثت سے زبردست انسلاک کو نمایاں کرتی ہے۔ عبداللہ حسین بڑی کامیابی سے یہ منظر سامنے لاتے ہیں کہ کس طرح ایک پرشکوہ عمارت کے مکین کو ہجرت کے بعد بھی خاندانی جاہ وجلال کی علامت روشن محل کی یاد ستاتی ہے۔ انتہائی کٹھن حالات میں بھی وہ تمام تر تکالیف بھول کر صرف اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ اس مکان کا نام تبدیل کر کے روشن محل رکھ دیا جائے۔

> ''آج سات روز سے وہ جانکنی کے عالم میں ہیں مگر پورے ہوش وحواس میں ہیں اور انتظار کر رہے ہیں......

کیا فائدہ ہوگا آخر عجیب ضد ہے"
"بس ان کی خواہش ہے"
"بھیا" آخر اس میں...... فائدہ ہے ہم کیوں نہ ان سے کہہ دیں"
"کیا؟"
"کہ نام بدل دیا گیا ہے" (۲)

اور پھر جب پرویز جھوٹ بول کر باپ کو تسلی دیتے ہوئے کہتا ہے کہ عرض داشت منظور ہو کر آ گئی ہے نام بدل دیا گیا ہے اور اب یہ مکان روشن محل ہے تو منظر ملاحظہ ہو:

"روشن آغا کے بے روح چہرے پر سرخی کی ہلکی سی لہر دوڑ گئی۔ انھوں نے کچھ کہا مگر صرف ہونٹ ہلے، پھر انھوں نے آنکھیں بند کر لیں۔ پرویز کا خیال ٹھیک نکلا......... اس نے گہری نظروں سے مرتے ہوئے شخص کو دیکھا جو کہ اس کا باپ تھا اور جس کی آخری جدوجہد ختم ہو چکی تھی۔" (۳)

روشن آغا کی آخری خواہش جسے ناول نگار اس کی آخری جدوجہد کا نام دیتا ہے۔ اصل میں روح کی تسکین کا سامان ہے۔ ایسا شخص جس نے ساری عمر شب و روز ایسے ماحول میں گزارے ہوں جہاں ہر طرف عیش و نشاط کے سامان میسر ہوں۔ جہاں ایک طرف حاکم وقت سے تعلقات استوار ہوں تو دوسری طرف معاشرے کے نچلے طبقے کی زندگیوں عزت اور اموال پر بھی وہ حق جتاتا ہو۔ ایسا شخص جب سب کچھ کھو کر بستر مرگ پر پہنچتا ہے تو اپنی انا کی تسکین کے لیے ہاتھ پاؤں مارنے لگتا ہے۔ ایسی انا جو کہ جھوٹی تو قرار نہیں دی جا سکتی (کیونکہ اس انا کی تسکین کے بعد بقول ناول نگار اس کی آخری جدوجہد ختم ہو جاتی ہے) مگر اس انا کی تسکین کے لیے اس کے اپنے غم خوار بھی جھوٹ کا ہی سہارا لیتے ہیں۔ بہر حال روشن آغا کا کردار اداس نسلیں کا ایسا کردار ہے جس سے ناول کے باقی کرداروں میں زندگی کی رمق نظر آتی ہے۔

"اداس نسلیں" کا ہیرو نعیم ناول کا ایسا متحرک کردار ہے جس کے گرد ناول کی پوری کہانی گھومتی نظر آتی ہے۔ ناول نگاری ہو یا ادب کی کوئی بھی صنف ہر جگہ ہیرو کا کردار خاص اہمیت کا حامل ہوتا ہے لیکن "اداس نسلیں" کا ہیرو ناول میں ایک ایسا کردار ہے جو مختلف النوع کیفیات کا حامل ہے۔ پرورش سے لے کر ملازمت اور پھر بڑھاپے میں اپنوں کی نظروں کے سامنے ہجوم میں گم ہو جانے تک نعیم کے کردار کی مختلف پرتیں سامنے آتی ہیں۔ نعیم کے کردار کے مطالعہ سے ہی ہمیں "اداس نسلیں" میں عبداللہ حسین کی فکری بلندی سے آشنائی ہوتی ہے کہ کس طرح مختلف واقعات کو ایک کردار کے گرد ہالہ بنا کر ناول کا تانا بانا تشکیل دیا گیا ہے۔ نعیم کے کردار کے

حوالے سے شمیم حنفی لکھتے ہیں:

''ایک طرف پنجاب کے دیہات کی سوندھی، سادی، بے تکلف مٹی میں لپٹا ہوا چہرہ ہے، اس نعیم کا چہرہ جو اپنے باپ نیاز بیگ کے ساتھ کھیتوں میں کام پر جاتا ہے، بیلوں کی طرح محنت کرتا ہے، ایمان دار اور محنت بخش غذا کھانے کے بعد آستین سے منہ پونچھتا ہے، سوروں کے شکار کو جاتا ہے اور ذرا ذرا سی دشمنیوں کے نتیجے میں اپنے دوست کے ساتھ اس کے دشمن کو قتل کرنے سے دریغ نہیں کرتا کہ گاؤں والے دوستی اور دشمنی کے اپنے اپنے معیار رکھتے ہیں، اور دوسری طرف انگریزی سکول کا پڑھا ہوا، روشن محل کی پارٹیوں میں شریک ہونے والا وہ نعیم ہے جو متمول اور مہذب کہے جانے والے معاشرے میں بھی اجنبی نہیں دکھائی دیتا۔''(۴)

نعیم، ''اداس نسلیں'' کا ایسا کردار ہے جو دیہات کی مٹی سے اٹھا اور تمام تر تنوع اور بعض اوقات متضاد حالات کا سامنا کرنے کے بعد بھی دیہات ہی اس کا مطمع نظر ٹھہرتا ہے۔ دیہات میں خاندانی اقدار اور سماجی رشتوں کی اہمیت سے وہ آگاہ ہے اور ان رشتوں کی قدر کرنا بھی جانتا ہے۔ ''اداس نسلیں'' میں نعیم کی انا کا سفر تو جاری رہتا ہی ہے لیکن اس انا کے پیچھے بہت سے جذبات کار فرما ہوتے ہیں۔ ایک وہ وقت جب تمام گاؤں کے افراد فوج میں بھرتی سے بچنے کے لیے کھیتوں میں چھپ جاتے ہیں اس وقت خوشی سے اپنے آپ کو فوج کی ملازمت کے لیے پیش کر دینے کے پیچھے دراصل وہ جذبہ کار فرما ہے جو اپنے خاندان کے ماتھے پر لگے داغ کو دھونا چاہتا ہے کہ نیاز بیگ کی گرفتاری کے بعد اب اس خاندان کا کوئی فرد سرکاری ملازمت کا اہل نہیں رہا۔

نعیم کی شخصیت کے متضاد پہلو ''اداس نسلیں'' میں دیکھنے کو ملتے ہیں۔ ناول کے شروع میں ہی اس کا رویہ اس قدر متشدد ہوتا ہے کہ اپنے دوست کے ساتھ مل کر ان کے دشمنوں کے قتل سے بھی دریغ نہیں کرتا لیکن آگے چل کر وہی نعیم جب ایک ایسے گروہ میں شامل ہوتا ہے جو تشدد کی کارروائیوں کے ذریعے اس ملک کی تقدیر بدلنے کے خواہاں ہوتے ہیں تو نعیم کئی دن ان کے پاس رہنے کے باوجود خود کو ان کے متشددانہ طرزِ عمل کا عادی نہیں بنا سکتا۔ یہاں پہنچ کر وہ نہ صرف عدم تشدد کا قائل ہو جاتا ہے بلکہ عدم تشدد کے رویے کی بھرپور ترجمانی کرتا ہوا بھی نظر آتا ہے۔ اس کے نزدیک لوگوں کو مارنے سے حقیقی انقلاب نہیں آسکتا بلکہ حقیقی انقلاب کی راہیں عدم تشدد سے منزل پاتی ہیں۔

''میں ہندوستان کو اس کی کمزوری کی وجہ سے عدم تشدد اختیار کرنے کا مشورہ نہیں دے رہا، بلکہ میں چاہتا ہوں کہ ہندوستان اپنی طاقت اور قوت کا احساس رکھتے ہوئے عدم تشدد کو

اختیار کرے میں یہ بھی چاہتا ہوں کہ وہ یہ جانے کہ وہ اپنے اندر ایک ایسی روح رکھتا ہے جو تباہ ہونا نہیں جانتی اور جو ہر جسمانی کمزوری پر غالب آ سکتی ہے۔ میں ان لوگوں کو جو تشدد پر یقین رکھتے ہیں دعوت دیتا ہوں کہ وہ غیر متشدد اور امن پسند ترک موالات کا ایک دفعہ تجربہ کر کے دیکھیں میں انہیں یقین دلاتا ہوں کہ عدم تشدد اپنی کسی اندرونی ذاتی کمزوری کی وجہ سے ناکام ثابت نہیں ہوگا۔''(۵)

''اداس نسلیں''، میں نعیم کے کردار کو ناول نگار نے مختلف کیفیات کا حامل کردار بنا کر پیش کیا ہے۔ یہ ایک ایسا کردار ہے جو مرکزیت سے عاری ہے۔ اس کی تمام تر جدوجہد ایک انجانی منزل کی طرف محو سفر ہے مگر وہ یہ بھی نہیں جان پاتا کہ اس کی اصل منزل کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب وہ کوئی منزل پالیتا ہے تو اس سے آسودہ نہیں ہو پاتا بلکہ اس کی زندگی میں موجود کشمکش برقرار رہتی ہے۔ اس کشمکش کی ایک بڑی وجہ نعیم کا جذباتی رویہ ہے۔ وہ جذبات کی رو میں بہتے ہوئے فیصلے کرتا چلا جاتا ہے لیکن اس کے فیصلوں کا انجام وہی ہوتا ہے جو جذباتیت کا ہوتا ہے۔ فوج میں بھرتی ہونے کا جذباتی فیصلہ اسے ساری عمر فوجی زندگی میں سکون نہیں لینے دیتا اور مکافات عمل سے جب وہ ایک بازو گنوا کر وکٹوریہ کراس جیت کر واپس لوٹتا ہے تو اس کی دوبارہ شروع ہونے والی زندگی میں فوج کی منظم زندگی کا شائبہ تک محسوس نہیں ہوتا۔ نعیم کی جذباتیت اس حد تک بڑھی ہوئی ہے کہ روشن محل کی لڑکی عذرا سے تعلقات بھی جذباتیت ہی کا شاخسانہ دکھائی دیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ جذبات کی رو جب مدھم پڑتی ہے تو اسے عذرا میں بھی کوئی دلچسپی نہیں رہتی۔ محمد عاصم بٹ، نعیم اور عذرا کے جذباتی تعلق کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

''نعیم کا جذباتی تعلق عذرا سے ہی بنتا ہے لیکن یہ تعلق بھی اپنے منطقی انجام تک جا پہنچتا ہے جب دونوں کی شادی ہو جاتی ہے اور شاید نعیم کے جذباتی روکھے پن ہی کے باعث ان دونوں کا تعلق جلد ہی ایک سوکھے درخت کی طرح ہو جاتا ہے۔ جس پر کوئی پھول یا پھل نہیں اگتا اور جذباتی سرد مہری کی دھند اسے گھیر لیتی ہے۔''(۶)

ناول کی کہانی ارتقاء کے ساتھ ساتھ نعیم کے کردار کی پرتیں کھلتی چلی جاتی ہیں۔ دیہات کے ماحول میں سکون محسوس کرنے والا نعیم اس ماحول سے نکلنے کا بھی خواہش مند نظر آنے لگتا ہے۔ اس کی یہ خواہش دراصل اپنی انا کی تسکین کے لیے ہوتی ہے جو ہر دم وسعت اور فراخی کی متقاضی ہوتی ہے۔ اسلوب احمد انصاری لکھتے ہیں:

''نعیم ایک معمول یعنی Medium کی حیثیت بھی رکھتا ہے اور ایک استعارہ بھی ہے، اس کے ذہن اور روح کی جڑیں دیہات کی زندگی میں پیوست ہیں اور وہیں سے اپنی غذا حاصل کرتی ہیں لیکن وہ اس ماحول سے نکلنے کا خواہش مند نظر آتا ہے ایک معنی میں اپنے اس

مانوس ماحول میں وسعت اور فراخی پیدا کرنے کی یہ کوشش بالواسطہ اور غیر شعوری ہے۔"(۷)

نعیم کا کردار برصغیر میں نو آبادیاتی عہد میں انسانی زندگی کی ہنگامیت کو اجاگر کرنے والا کردار ہے اس کردار کی تخلیق سے ناول نگار نے نو آبادیاتی دور کی ہنگامیت کو بڑی کامیابی سے اجاگر کیا ہے۔ جہاں ایک طرف یہ کردار دیہات، فوج، روشن محل اور دیگر بہت سی جگہوں سے وابستہ ہے وہیں دوسری طرف اس کردار کے ذریعے ناول نگار نے بعض ایسے عناصر کے چہروں سے بھی نقاب سرکائے ہیں جو نو آبادیاتی عہد میں برصغیر کے مختلف طبقوں سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ نہ صرف استعماریت کے نمک خوار تھے بلکہ ان میں سے بعض عناصر استعماریت سے ٹکرانے اور پر تشدد کارروائیوں کے ذریعے انقلاب لانے کے بھی خواہاں تھے۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ "اداس نسلیں" کے مختلف کردار کسی مرکزیت کے تابع نہیں بلکہ ایک ہنگامہ خیز صورت حال سے نبرد آزما ہیں لیکن بنظر غائر اگر جائزہ لیا جائے تو نعیم کا کردار مرکزیت کا حامل نہ ہونے کے باوجود ایک عملی کردار ہے وہ جس کام میں پڑنے کا فیصلہ کر لیتا ہے اسے کر گزرتا ہے۔ نعیم کے کردار میں جو مرکزیت کا عنصر مفقود نظر آتا ہے اور جس تذبذب اور بے چینی کا حامل کردار نظر آتا ہے اس کی بڑی وجہ وہ ماحول ہے جس میں اس نے پرورش پائی۔ اس کردار کی متضاد کیفیات کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر محمد عارف لکھتے ہیں:

> "نعیم ایسی معاشرتی فضا میں پلا بڑھا، برطانوی جمہوری اداروں کے زیر سایہ انگریز سرکار، انگریز سرکار کے کاسہ لیس نواب، راجے اور جاگیردار، باقی آبادی رعیت تھی تاہم، نعیم کے بزرگ تنے ہوئے رسے پر چلتے ہوئے لوگ تھے۔ ایک بھائی خیر خواہ اور دوسرا باغی تھا۔ نعیم خیر خواہ چچا کے زیر کفالت پلنے بڑھنے والا، باغی باپ کا بیٹا تھا۔ لہٰذا عمر بھر وہ خیر خواہانہ اور باغیانہ رجحانات کا جھولا جھولتا رہا۔"(۸)

عبداللہ حسین نے نعیم کے کردار کے ذریعے نو آبادیاتی عہد کے مختلف واقعات کو ایسی مہارت سے بیان کیا ہے کہ جنگ کی ہولناکیوں سے لے کر برصغیر میں عام آدمی کے شب و روز سے قاری کا نہ صرف آگاہ ہو جاتا ہے بلکہ نو آبادیاتی عہد کا پورا نقشہ اس کے سامنے گردش کرنے لگتا ہے۔ سانحہ جلیانوالہ باغ اور پھر اس کے عقب میں پھوٹ پڑنے والی بغاوت، سائمن کمیشن کی ہندوستان آمد اور پھر نعیم اور عذرا کا احتجاجی رویہ، سیاسی پارٹیوں کی تنظیم کے ساتھ ساتھ مسلم لیگ اور خاکسار جیسی تحریکوں کا دیکھتے ہی دیکھتے بام عروج کی طرف بڑھنا اس کے علاوہ برطانوی استعماریت کی چیرہ دستیاں اور ان کے ردعمل میں سیاسی شعور کی بیداری ان تمام واقعات میں نعیم کا کردار اس طرح سامنے آتا ہے کہ گویا وہ ایک خاص نصب العین کی تلاش میں سرگرداں ہے اور اس کے حصول کے لیے ہر

شکل کام میں کود پڑنے کو تیار ہے۔

''اداس نسلیں''میں نعیم کا کردار کو جو دوسرا کردار زیادہ تقویت فراہم کرتا ہے وہ عذرا کا کردار ہے۔عذرا اس ناول کی ہیروئن کے طور پر سامنے آتی ہے۔نعیم اور عذرا دو ایسے کردار ہیں جن کی ابتدائی زندگیوں میں خاصا تضاد نظر آتا ہے۔نعیم دیہات کے ماحول کا باشندہ ہے جبکہ اس کے مقابلے میں عذرا روشن محل میں پرورش پانے والی ایسی لڑکی ہے جسے ہر طرح کے عیش ونشاط کا سامان میسر ہے۔خاندانی پس منظر کے حوالے سے دیکھا جائے تو نعیم اور عذرا کے خاندان ایک دوسرے سے متضاد نظر آتے ہیں نعیم کا باپ نیاز بیگ نہ صرف سرکار برطانیہ کا باغی ہے بلکہ باغیانہ سرگرمیوں کے باعث کئی سال جیل کی سلاخوں کے پیچھے بھی گزارتا ہے اور جب بارہ برس بعد رہا ہو کر آتا ہے تو خود اس کا بھائی ایاز بیگ بھی اس سے ملنے کی زحمت گوارہ نہیں کرتا۔دوسری طرف عذرا کا خاندان ہے نہ صرف سرکار برطانیہ کا نمک خوار ہے بلکہ روشن محل کے ہر فرد کا مطمع نظر حکومت وقت کی خوشنودی حاصل کرنا ہے۔ اسی میں انہیں اپنے مفادات کا حصول نظر آتا ہے۔یہی وجہ کہ روشن محل میں آنے والے مہمانوں کے لیے بھی یہ لازم قرار دیا جاتا ہے کہ ان کا کوئی قول وفعل حکومت وقت کی ناراضی کا باعث نہ بنے۔''اداس نسلیں''میں روشن محل کی ایک تقریب میں جب نعیم ایک شخص تلک کے بارے میں گفتگو کرتا ہے تو سارا روشن محل لرز اٹھتا ہے۔ایاز بیگ کا بیان ملاحظہ ہو جس سے پتہ چلتا ہے کہ روشن محل کس قدر استعماریت کی حمایت کا قلعہ تھا۔

> ''تم تقریر کرنے وہاں نہیں گئے تھے''ایاز بیگ نے غرّا کر کہا۔
>
> تمھیں پتا ہے تلک کا نام لینا ہی دہشت پسندی میں شمار ہوتا ہے۔کوئی اور جگہ ہوتی تو تمھیں گرفتار کر لیا جاتا۔روشن محل کی تقریب تھی اس لیے......''نعیم بیٹھا سوچتا رہا، پھر آہستہ سے بولا''مجھے افسوس ہے چچا وہ ہمارا سب کا ہیرو ہے، ورنہ......ایاز بیگ نرم لہجے میں بولے
>
> ''ہمارا خاندان انہی باتوں کی وجہ سے تباہ ہو چکا ہے۔''(۹)

ایاز بیگ کا یہ کہنا کہ کوئی اور جگہ ہوتی تو تمھیں گرفتار کر لیا جاتا، روشن محل کی تقریب تھی اس لیے......اس سے عذرا کے خاندان کے حکومت وقت سے تعلقات سامنے آتے ہیں کہ ان کے روشن محل میں آنے والے مخالفین کو بھی ان کی عزت و ناموس کی خاطر کچھ نہیں کہا جاتا تھا۔اس کے برعکس دوسری طرف نعیم کا خاندان تھا جو بقول ایاز بیگ کے حکومت مخالف سرگرمیوں کی وجہ سے تباہ ہو چکا تھا۔یوں متضاد صورت حال کے حامل دو خاندانوں کے درمیان جو رشتہ داری قائم ہوئی اس کی بڑی وجہ بھی سرکار برطانیہ کی خدمت اور پھر اس کے عوض میں وکٹوریہ کراس کا اعزاز حاصل کرنا تھا۔وکٹوریہ کراس ہی وہ اعزاز تھا جس نے نعیم کو روشن محل میں کھڑا ہونے کے قابل بنایا اور وہ عذرا تک رسائی میں کامیاب ہو سکا۔

نعیم اور عذرا کے کردار کے ذریعے ناول نگار نے برطانوی عہد کے ہندوستان کی صورت حال کو کامیابی سے اجاگر کیا ہے۔ آگے بڑھنے سے قبل ضروری ہے کہ تھوڑی دیر کے لیے عذرا کی شخصیت کے حوالے سے بحث کر لی جائے تا کہ مختلف واقعات کو اجاگر کرتے وقت عذرا کے ذاتی کردار کو سمجھنے میں آسانی رہے۔ جیسا کہ گزشتہ صفحات میں بیان کیا گیا ہے کہ عذرا خاندانی پس منظر سے ایک ایسے خاندان سے تعلق رکھتی ہے جو طبقہ اشرافیہ میں شمار کیا جاتا ہے۔ لیکن اس خاندانی جاہ وجلال کا وہ کوئی خاص اثر نہیں لیتی بلکہ وہ ایک عملی لڑکی ہے اور عمل پر یقین رکھتی ہے۔

نعیم اور عذرا کی زندگی کے شب و روز کے احوال بیان کرتے ہوئے ناول نگار نوآبادیاتی عہد میں خاندانی جاہ وجلال اور نئی نسل کی بغاوت سے بھی روشناس کرواتے ہیں۔ ناول نگار یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ تعلیم نے نئی نسل کے ذہنوں میں وہ انقلابی تبدیلیاں پیدا کر دی ہیں جو پرانی نسل کے نزدیک بغاوت کے زمرے میں آتی ہیں خالہ اور عذرا کے درمیان ہونے والا مکالمہ دیکھیے جس سے عیاں ہوتا ہے کہ نوآبادیاتی عہد میں پرانی نسل سے نئی نسل تک پہنچتے پہنچتے خیالات اور اعمال میں کس قدر تبدیلی واقع ہو چکی تھی۔

''آہ.....'' خالہ نے ہاتھ اٹھا کر ہوا میں پھیلائے اور پھر گود میں رکھ لیے

''کس قدر خوفناک.......... آج تک ایسا نہیں ہوا، کبھی نہیں تم سوچ نہیں سکتیں؟''

''کیا نہیں ہوا'' ......

''کہ روشن پور والوں کی لڑکیاں نچلے طبقے میں شادی کریں'' خالہ نے سر چھوڑ کر کہا......

''نچلا طبقہ'' ''نچلا طبقہ'' کیا ہے! اس نے ایک ساتھ سختی اور بے چارگی سے کہا۔

''کیا وہ کمین ہے کیا وہ ہماری زمین کاشت کرتا ہے اس کے پاس اپنے مویشی نہیں، ان چیزوں کی کوئی وقعت نہیں ان کے باوجود وہ بے حیثیت ہے اس کا باپ ایک معمولی کسان تھا۔''(۱۰)

یہ مکالمہ نوآبادیاتی عہد میں خاندانی سطح پر مختلف طبقات کو بڑی صراحت سے واضح کرتا ہے کہ روشن محل والوں کے نزدیک نعیم کی تمام تر اچھائیاں، کامیابیاں اور اعزازات صرف اس بات سے شکست کھاتے نظر آتے ہیں کہ اس کا باپ ایک معمولی کسان تھا لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ پرانی نسل کے ان فرسودہ خیالات کو عذرا کے اٹل فیصلے سے شکست کھانا پڑتی ہے اور عذرا نعیم سے شادی کرنے میں کامیاب ہو جاتی ہے۔

عذرا کا کردار نہ صرف اپنی خاندانی روایات سے باغی کردار ہے بلکہ وہ انقلاب کی داعی بن کر سامنے آتی ہے۔ نعیم کی گرفتاری کے عرصہ میں سیاسی جلسوں میں بڑھ چڑھ کر شرکت کرنا اور احتجاجی جلوسوں میں شریک ہونا عذرا کے لیے باعث تسکین ہوتے ہیں۔ وہ ان فرسودہ خیالات کے خلاف علم بغاوت بلند کرتی ہے جو روشن محل کی

دیواروں میں پلنے والی نسلوں کے ذہنوں کو آلودہ کرتے ہیں۔نعیم اور عذرا کی زندگی میں متضاد عناصر بھی ملتے ہیں۔ ایک طرف تو نعیم احتجاجی جلسے جلوسوں میں نہ صرف خود بڑھ چڑھ کر حصہ لیتا ہے بلکہ عذرا بھی اس کے ساتھ برابر کی شریک رہتی ہے جبکہ دوسری طرف وہ خود گرفتار ہونے کے باوجود اس بات کی شدید خواہش مند ہے کہ اس کی بیوی بھی جیل نہ جائے۔اس کی بڑی وجہ استعماری دور کے وہ غیر اخلاقی رویے اور سماج کی وہ ابتر صورت حال ہے جس کا سامنا جیل میں ہونے والی انقلاب کی دعوئی دار عورتوں کو کرنا پڑتا ہے۔مجرم عورتوں کو جیل میں کیا کچھ سہنا پڑتا تھا اس کی اک جھلک ملاحظہ ہو:

''تم تو بڑی خوبصورت ہو۔''

جیلر کے ساتھ سوؤ تو چھوٹ جاؤ گی۔''

''افیم لو گی؟''

''تمہارے خاوند نامرد ہیں جو یہاں آ گئی ہو؟''(۱۱)

اسی طرح سائمن کمیشن کی آمد پر جو احتجاجی مظاہرہ کیا جاتا ہے عذرا اس میں بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیتی ہے اور زخمی بھی ہوتی ہے۔جب وہ ماتھے سے کپڑا اٹھا کر نعیم کو زخم دکھاتی ہے تو اسے خفت ہوتی ہے اور تلخی سے کہتا ہے کہ تمھیں گھر پر رہنا چاہیے تھا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس دور میں انقلابی ذہن رکھنے والوں کے لیے بھی اپنے خاندان کی عزت کس قدر عزیز تھی۔ایک طرف نعیم کا ذہن اس قدر انقلاب کا دعوئی دار ہے کہ جب وہ دیکھتا ہے کہ آئین اور قانون کے ذریعے گاؤں کے لوگوں کی حالت نہیں بدل سکتی تو وہ ان کی تقدیر بدلنے کے لیے خود کو ایک شدت پسند گروہ سے وابستہ کر لیتا ہے جبکہ دوسری طرف اس انقلاب کے راستے میں آنے والی رکاوٹوں سے کھل کر نبرد آزما بھی نہیں ہوتا بلکہ اپنی بیوی کو دور رکھنے میں سرگرداں نظر آتا ہے۔اس کی بڑی وجہ اس کی تنہائی ہے۔وہ مرکزیت سے عاری ہے اور تنہا ہی سب کچھ کر گزرنے کی تگ و دو میں لگا رہتا ہے۔رضی عابدی لکھتے ہیں:

''نعیم کسی طرح بھی اپنی نسل کا نمائندہ نہیں ہو سکتا۔وہ تو ایک تنہا انسان ہے،اس کی محرومیاں اس کی ذاتی محرومیاں ہیں ان کا اس کی نسل سے کوئی تعلق نہیں ہے۔۔۔۔۔۔۔۔۔اور اس کا گاؤں بھی دلی اور پنجاب کی سرحد پر کسی جگہ واقع ہے یعنی اس کے مقام کا بھی کوئی تعین نہیں ہے۔ وہ اپنی اصل سے اکھڑا ہوا ہے ایک ایسا شخص جسے کبھی اپنی اصل کا کوئی شعور ہی نہیں ہوا۔''(۱۲)

اداس نسلیں'' میں نعیم اور عذرا کے کردار ناول کو زندگی فراہم کرتے ہیں۔نو آبادیاتی عہد کے مختلف واقعات کی عکاسی ان کرداروں کے ذریعے کرنے کے علاوہ ناول نگار نے مختلف جذبات کی عکاسی بھی کی ہے۔نعیم اور عذرا

کا کردار صرف نوآبادیاتی عہد کے واقعات کو ہی سامنے نہیں لاتا بلکہ ان دونوں کے درمیان پروان چڑھنے والے محبت کے جذبہ کی بھی کئی پرتیں کھلتی نظر آتی ہیں۔

عذرا کی نعیم سے محبت جس جذباتیت کا شکار ہے وہ اسے مرکزیت سے عاری کرتی چلی جاتی ہے۔ یہی جذباتیت اس میں مختلف تضادات کو جنم دیتی ہے بقول محمد عاصم بٹ:

"وہ اشرافیہ طبقہ کی نمائندہ ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ نعیم سے محبت بھی کرتی ہے اور اس کے لیے اپنے طبقے کی روایات سے بغاوت کرتی ہے۔ یہیں اس میں تضادات کا ظہور ہوتا ہے۔ نعیم سے شادی کا فیصلہ جذباتی تھا اور ایسا ہی کچھ جذباتی فیصلہ اس نے اپنے طبقے سے بغاوت کے وقت بھی کیا لیکن نعیم کے ساتھ اس کی کلاس میں جا کر رہنا اس کے لیے ممکن نہیں ہو پاتا وہ بیک وقت بہت سادہ بھی ہے لیکن نمود و نمائش کی شدید خواہش سے بھی جان نہیں چھڑا پاتی۔ وہ اپنے شوہر سے محبت کرتی ہے اور اس کے لیے قربانی دینے پر تیار ہے لیکن وہ اپنی انا کے ہاتھوں بھی مجبور ہے جو اس کے خاندانی تفاخر کی وجہ سے اس میں موجود ہے۔" (۱۳)

عبداللہ حسین کے ناولوں کے کردار انہیں اردو ادب میں منفرد مقام عطا کرتے ہیں۔ ان کی عورتیں پر اسرار کیفیت کی حامل ہوتی ہیں۔ انہیں یا کسی کو بھی کچھ خبر نہیں ہوتی کہ اگلے لمحے وہ کیا کر گزریں گی۔ عذرا کا کردار ایک ایسی عورت کا کردار ہے جو اپنے خاوند کو ٹوٹ کر چاہنے والی ہے لیکن المیہ یہ ہے کہ وہ اپنی بلند سطح سے نیچے اتر کر محبت کی تکمیل کرتی ہے، جس کی وجہ سے نعیم خود کو اس کے مقابلے میں کم تر سمجھنے لگتا ہے نعیم کی سوچ دیکھیے:

"وہ بے شرمی کی حد تک نفسانی اور خوبصورت تھی اور محبت کرنے والی تھی وہ بے ہودہ عورت تھی وہ اونچے طبقے کی عورت تھی وہ برتر تھی وہ تہذیب و تمدن کی عورت تھی وہ ایک نکما مرد تھا نکما اور نادار معمولی بے حد معمولی۔" (۱۴)

"اداس نسلیں" کی عذرا، اپنی محبت کے اٹل جذبے کے تحت نعیم سے شادی تو کر لیتی ہے لیکن محبت جلد ہی اس طبقے کے ماحول سے ناآسودگی محسوس کرنے لگتی ہے۔ اس کی ہر پل یہی خواہش ہوتی ہے کہ کسی طرح اپنے پرانے مسکن کے عیش و نشاط سے بھرپور در و دیوار میں جا ٹھہرے لیکن اس دوران بھی نعیم سے اس کی محبت کسی صورت کم نہیں ہوتی اسی محبت کی وجہ سے ہی وہ تمام تر امتیازات کو روند ڈالتی ہے۔ ڈاکٹر حسن اختر لکھتے ہیں:

"عذرا اگرچہ جاگیردار طبقے ہی کی پیداوار ہے لیکن امیر اور غریب کے امتیاز کو محبت پر سے قربان کر دیتی ہے وہ ایک وفادار عورت ہے جو نعیم سے آخری دم تک محبت کرتی ہے اس کی شخصیت میں ایک وقار ہے لیکن وہ نعیم کے لیے ایک ساحرہ ہے" (۱۵)

محبت کے جذبے کے حوالے سے دیکھا جائے تو ناول میں ایک اور کردار ہمارے سامنے آتا ہے جس کا نام شیلا ہے۔شیلا وہ لڑکی ہے جو ٹوٹ کر نعیم کو چاہتی ہے۔شیلا مدن کی بہن ہے اور مدن ان شدت پسند گروہ کا کارکن ہے جس کے ساتھ نعیم کچھ عرصہ تک وابستہ رہا۔شیلا اور نعیم کے درمیان پروان چڑھنے والا جذبہ محبت گونا گوں کیفیات کا حامل ہے۔دونوں نہ صرف ایک دوسرے کے بہت قریب آجاتے ہیں بلکہ ایک دوسرے سے جنسی لذت حاصل کرنے تک بھی پہنچ جاتے ہیں۔شیلا کی محبت نعیم سے اس قدر شدید ہوتی ہے کہ اسے اس کے علاوہ کچھ بھی بجھائی نہیں دیتا۔لیکن ایک اہم بات جوان دونوں کے درمیان محبت کا جذبہ پروان چڑھنے اور آخر میں جدا ہوتے وقت سامنے آتی ہے وہ یہ کہ نعیم تمام تر خلوص اور محبت کے باوجود شیلا کو اپنے ساتھ نہیں لے جاتا اس کی بڑی وجہ بھی محبت کا وہ شدید جذبہ ہے جو محبوب کو کسی تکلیف میں دیکھنا گوارا نہیں کرتا۔یہی وجہ ہے کہ جب نعیم کو خود اپنی منزل کا علم نہیں ہوتا تو وہ اس پرخار وادی میں شیلا کو ساتھ لے جانے کی بجائے ہجر کا دکھ سہنا گوارا کر لیتا ہے۔ذیل کا اقتباس دیکھئے اور نعیم کی بے بسی اور محبت کا جذبہ جانیے:

"پانی پر جھک کر داڑھی مونڈتے ہوئے اس نے سوچا:

"پتہ نہیں کہاں چلا جاؤں۔میں کیسے اس کو............ میں کیسے"(۱۶)

دوسری طرف شیلا کی محبت کی ایک نوکھی پرت کھلتی ہے کہ عورت جس کو ٹوٹ کر چاہتی ہے وہ کسی صورت میں بھی اس کی جدائی برداشت نہیں کر پاتی۔عورت کو جب اپنے ارمان ٹوٹتے نظر آتے ہیں تو وہ کچھ بھی کر سکتی ہے حتیٰ کہ محبوب کی جان لینے سے بھی گریز نہیں کرتی۔یہی وجہ ہے کہ شیلا کو جب اپنے ارمانوں پہ اوس پڑتی نظر آتی ہے تو وہ نعیم کے پیچھے ایک بھاری پتھر لڑھکا دیتی ہے۔

محبت کا ہی جذبہ ہمیں ناول کے ایک اور کردار سے روشناس کراتا ہے وہ ہے نعیم کا سوتیلا بھائی علی۔علی ایک ایسا کردار ہے جس کے ذریعے عبداللہ حسین نے محبت کے جذبے کے ساتھ نوآبادیاتی عہد میں مزدور عوام کے حالات سے نقاب کشائی کی ہے۔غور کیا جائے تو نعیم اور علی دو ایسے کردار عبداللہ حسین نے تخلیق کیے ہیں جو عوام کے دو طبقوں کی بھرپور نمائندگی کرتے نظر آتے ہیں۔نعیم کسان کا بیٹا ہے اور غریب کسانوں کے حقوق کی خاطر شدت پسندوں میں شمولیت اختیار کرنے پر بھی مجبور ہو جاتا ہے لیکن علی کو وہ مل میں بھرتی کروا کر مطمئن ہو جاتا ہے کہ وہ شدت پسندی سے بچا رہے گا۔دوسری طرف علی ایسے طبقے کا نمائندہ بن کر سامنے آتا ہے جس کے خون پسینے کی کمائی سے صنعت کاروں کے محلات روشن ہوتے ہیں۔لیکن صورت حال یہاں بھی گھمبیر ہے کہ جن مزدوروں کی محنت سے صنعتوں کی چمنیوں سے دھواں نکلتا ہے خود ان مزدوروں کو زندگی کی بنیادی سہولیات بھی میسر نہیں ہیں۔علی عائشہ کی محبت میں گرفتار اور اسے پانے کے لیے ہر حیلا اختیار کرتا ہے اور آخر کار اپنی محبت کو پا لیتا ہے۔

عائشہ ایک ایسی لڑکی کے طور پر ناول میں ابھرتی ہے۔ جس کا واحد مقصد اپنے شوہر کو خوش رکھنا ہے۔ ہجرت کے واقعات میں علی اپنے بھائی نعیم کے ساتھ ساتھ اپنی بیوی عائشہ سے بھی محروم ہو جاتا ہے۔ لیکن عبداللہ حسین کی یہ ماہرانہ فنکاری ہے کہ وہ اپنے کرداروں کو بخیر انجام تک پہنچاتے ہیں۔ نعیم تو ہجرت کے واقعات میں کھو جاتا ہے لیکن علی کا کردار نہ صرف ناول کے آخر تک چلتا ہے بلکہ شیلا جو کہ نعیم کی محبت میں گرفتار رہ چکی ہوتی ہے ہجرت کے بعد بانو کے نام سے علی کے نکاح میں آجاتی ہے یوں وہ آسودہ زندگی سے ہم کنار ہو جاتے ہیں۔

ان کرداروں کے علاوہ ناول میں چند ذیلی کردار مثلاً وحید، پرویز، ٹھاکر داس وغیرہ کے بھی آتے ہیں جو مختلف زاویوں سے ناول کی کہانی کو آگے بڑھاتے ہوئے اپنے اپنے انجام سے دو چار ہوتے چلے جاتے ہیں۔ عبداللہ حسین نے ''اداس نسلیں'' میں جن کرداروں کو اکٹھا کیا ہے ان میں سے بیشتر کردار کھل کر اپنی اہمیت منوانے سے قاصر رہتے ہیں یوں محسوس ہوتا ہے کہ ناول نگار کو تحریر کے دوران کوئی سرا ہاتھ نہیں آ رہا اور وہ کردار پر کردار تخلیق کرتا چلا جا رہا ہے۔ کہانی کو کسی خاص مرکزیت کی طرف لانے کی بجائے ناول نگار مختلف کرداروں کے ذریعے اس میں طول ہی دیتا چلا جاتا ہے۔ بعض اوقات تو صورت حال اس قدر گھمبیر ہو جاتی ہے کہ کسی نئے کردار کے سامنے آنے پر پہلے سے موجود کردار ناول کے صفحات سے یکسر غائب ہوتا چلا جاتا ہے جس کی وجہ سے قاری کشمکش کا شکار ہو جاتا ہے۔ ڈاکٹر ممتاز کلیانی اداس نسلیں کے کرداروں کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> ''...... کردار اس میں ثانوی حیثیت رکھتے ہیں۔ ایک دو کرداروں کے علاوہ باقی سب کاٹھ کے پتلے ہیں۔ اپنے طول طویل کلام کے باوجود کاغذ کے صفحات سے ہی نہیں ابھر پاتے۔ انھوں نے ناول کو ''پینارا مک'' بنانے کے لیے کرداروں کا ایک جمگھٹ اکٹھا کیا ہے۔ وہ اپنی لمبی تقریروں کے باوجود بھی دھندے پھیکے اور کچے ہی رہتے ہیں۔ ہم ان کے کرداری اوصاف سے پورے طور پر متعارف نہیں ہو پاتے۔'' (۱۷)

عبداللہ حسین کو لوگوں کا نفسیاتی تجزیہ کرنے میں خاص ملکہ حاصل ہے۔ وہ اپنے کرداروں کے ذریعے صرف سطحی حالات بیان نہیں کرتے بلکہ گہرا نفسیاتی کھوج لگاتے ہیں۔ جنگ کا منظر ہو یا شادی بیاہ کی رسومات وہ ایک نفسیات دان کی طرح کرداروں کو استعمال کرتے ہیں۔ جنگ کی ہولناکیوں میں ایک فوجی کے لیے جان دینا کوئی مشکل کام نہیں ہوتا کیونکہ ان کی تربیت ہی ایسے خطوط پر کی گئی ہوتی ہے کہ جنگ کے دوران انھیں اپنی جان کی خاص پرواہ نہیں ہوتی لیکن بہت سے ایسے عناصر ہوتے ہیں جو یہاں بھی آڑے آ جاتے ہیں اور فوجی زندگی کا حامل شخص بھی جان بچانے کی تگ و دو میں لگ جاتا ہے۔

''وہاں تم بے ضمیر ہو کر مار دیتے ہو، بالکل صاف، بے داغ، ضمیر کے ساتھ اور مر بھی جاتے ہو''

''میدان جنگ میں موت تکلیف دہ نہیں ہوتی؟''، نعیم نے تمسخر سے پوچھا
''نہیں شاید......... پتہ نہیں پر میں نے لوگوں کو چوہوں کی طرح مرتے ہوئے دیکھا ہے''
........میں اپنی موت سے نہیں ڈرتا لیکن میرے دو بچے ہیں۔''(۱۸)

عبداللہ حسین لوگوں کی نفسیات کا جائزہ کس قدر مہارت سے لیتے ہیں اس کے لیے تھوڑی دیر پیچھے لوٹ کر جلیانوالہ باغ کا سانحہ کو دیکھیے۔ چشم زدن میں ہزاروں لوگوں کے موت کے گھاٹ اتر جانے نے باقی بچ جانے والوں کی نفسیات پر کیسا اثر ڈالا اس کے لیے ذیل کا اقتباس دیکھئے:

''آج کئی روز کے بعد تم لوگ بات کرنے کو ملے ہو ورنہ اس شہر میں سے ایک ہونق ہو رہا ہے۔ جس کسی سے بات کرو لگتا ہے جیسے قبر سے اٹھ کر آ رہا ہے اور بول نہیں سکتا۔''(۱۹)

اداس نسلیں میں مچھیرے کے کردار کے ذریعے عبداللہ حسین نے ایک پراسرار فضا کی تشکیل ہے۔ کبھی تو وہ رنگ برنگی مچھلیوں کے ذکر کے ذریعے زندگی کی رنگینیاں سامنے لاتا ہے تو کبھی انہیں مچھلیوں میں سے ایک کے ذریعے وہ انسانیت کے خفیہ گوشوں سے نقاب سرکاتا ہے۔ سب سے خوبصورت مچھلی جس کو اس لیے الگ کیا جاتا ہے کہ اس کی قیمت اعلیٰ ہے۔ جس کے لیے ضروری ہے کہ اس کا گاہک اعلیٰ طبقے سے تعلق رکھتا ہوگا لیکن انجام ملاحظہ ہو:

''تم کبھی یہ اندازہ نہیں لگا سکتے کہ اس باغی شہر کو کتنی بڑی سزا ملی۔ آہ...... باہر نکلتے ہوئے مجھے چند کتے دکھائی دیئے جو ایک مچھلی کھینچ رہے تھے۔ یہ وہی سفید اور چمکدار مچھلی تھی جو میں نے اس خیال سے الگ کر دی تھی کہ شاید کوئی گاہک مل جائے۔ اس وقت اس کے ایسے انوکھے گاہک دیکھ کر مجھے بڑی ہنسی آئی''(۲۰)

سفید اور چمکدار مچھلی کو کتوں کی خوراک بنتے دکھا کر ناول نگار نے بڑی مہارت سے انسانی جبلت کو نمایاں کیا ہے۔ انسان فطری طور پر حسن پرست اور مادہ پرست ہے۔ وہ حسن اور دولت دونوں کا شیدا ہے۔ حسن جہاں بھی ہو انسان مسحور ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اور انسانیت کا حسن اک عظیم شے ہے۔ لیکن جلیانوالہ باغ میں انسانیت کے ساتھ جو سلوک کیا گیا اور چشم زدن میں ہزاروں خوبصورت آنکھیں اور مسکراتے ہونٹوں کو جس طرح ملیامیٹ کر دیا گیا۔ ناول نگار نے مچھلی کو کتوں کی خوراک بنتے دکھا کر اس کی عکاسی کی ہے کہ جس طرح خوبصورت، سفید اور چمکدار مچھلی بہترین گاہک کے ہاتھ میں جانے کی بجائے کتوں کی خوراک بن گئی اسی طرح جلیانوالہ باغ میں انسانیت بھی استعماریت کے پاؤں تلے روند دی گئی۔ وہ انسان جن کے خون پسینہ کی کمائی سے استعمار کاروں اور ان کے ہم نواؤں کے محلات روشن ہوئے تھے انہیں بے دردی سے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ محبت کے جذبات اور نفسیاتی تجزیات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ناول نگار نے صرف تاریخی واقعات ہی بیان نہیں کیے بلکہ ایک چشم دید گواہ

کی طرح ان واقعات سے متاثر ہونے والے لوگوں کا کامیابی سے تجزیہ بھی کیا ہے۔ اداس نسلیں کے کرداروں کے ذریعے ناول نگار نے نوآبادیاتی عہد میں سماج کے مختلف طبقوں کے احوال شب و روز سے خاصی آگاہی دلائی ہے۔ بیسویں صدی کے آغاز میں مسلم لیگ اور دیگر سیاسی جماعتوں کی تشکیل نے استعماریت کے بڑھتے ہوئے سیلاب کے آگے بند باندھنے میں نمایاں کردار ادا کیا۔ ناول کا ہیرو نعیم جہاں ایک طرف دیہاتی باشندہ اور فوجی اعزازات کا حامل شخص ہے۔ وہیں دوسری طرف کانگریس کے ایک اہم رکن کے طور پر بھی سامنے آتا ہے۔ عبداللہ حسین نے ''اداس نسلیں'' میں نوآبادیاتی عہد میں سیاست کے شب و روز اور مختلف سیاسی جماعتوں کے عروج و زوال کو کامیابی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ سیاست کے ساتھ ساتھ غیر ملکی استعمار کاروں سے نبرد آزما شدت پسندوں سے بھی اس ناول کے ذریعے ہمارا تعارف ہوتا ہے۔ یہ شدت پسند گروہ وہ ہوتا ہے جس کے مطمع نظر براہ راست برطانوی مفادات کو زک پہنچانا ہوتا ہے۔ اس کے لیے وہ ہر کام کو جائز سمجھتے ہیں۔ انہیں اس بات سے کوئی غرض نہیں کہ ان کے مالک کون ہیں اپنے ہیں یا پرائے، ان کا مطمع نظر صرف ایک ہی اور وہ ہے غیر ملکی استعمار کاروں کو نیست و نابود کرنا۔

> ''مالکوں کی بحث بیکار ہے ہماری اصل جنگ ان سے ہے جنہوں نے ہمارے مالکوں کو بنایا ہے جو کاریگروں کے ہاتھ کاٹ دیتے ہیں اور سوچنے والوں کے دماغ شل کر دیتے ہیں وہ غیر ملکی جو ہمارے ملک کو غیر کر رہے ہیں تم ان سے لڑنے کا طور نہیں جانتے اس کے لیے......''(۲۱)

اس اقتباس سے جہاں غیر ملکی استعمار کاروں کے خلاف بغاوت سے آگاہی ہوتی ہے وہاں یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ ہر باغی لوگ صرف تشدد پسند ہی نہیں تھے بلکہ حالات پر ان کی خوب نظر تھی۔ باغیوں کا یہ نقطہ نظر کہ غیر ملکی ہمارے کاریگروں کے ہاتھ کاٹ دیتے ہیں اور سوچنے والوں کے دماغ شل کر دیتے ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غیر ملکی استعمار کاروں نے نوآبادیات کے نام سے جو نظام لاگو کیا اس میں مقامی ہنر مندوں کو خاطر خواہ معاوضہ نہ دیا گیا بلکہ ان سے زندگی کی بنیادی حقوق بھی چھین لے گئے۔ مادی زوال کے ساتھ ساتھ دماغوں کو شل کر کے فکری سطح پر بھی من پسند تبدیلی لائی گئی۔ فکری سطح پر ایسے تصورات کو رواج کرنے کی کوشش کی گئی جو اس خطہ کے لوگوں کو اپنے ماضی اور اپنی روایات سے بے بہرہ کر دے اور ان کو تمام تر فلاح مغربی افکار و نظریات کی پیروی میں ہی نظر آنے لگی۔ ابوالکلام قاسمی لکھتے ہیں:

> ''برطانوی سامراج نے ہندوستان کے ذہن کو ایسے مغربی رنگ میں رنگنے کا خواب دیکھا تھا کہ ان کی اپنی روایت ان کے لیے بے وقعت اور نا قابل تقلید بن جائے۔''(۲۲)

''اداس نسلیں''،استعماری دور میں فکری سطح کی شکست وریخت کونمایاں کرتا ہے۔اس کے ساتھ ساتھ اس
ناول کے کردار علی کے ذریعے ناول نگار نے اس دور میں مزدور طبقہ کے ساتھ ہونے والی ناانصافیوں اور مزدوروں
کے حالات زندگی کو بھی نمایاں کیا ہے۔

استعمار کار اس خطہ میں چونکہ تاجر کے روپ میں آئے تھے اور تجارت کے ذریعے اس خطے کی دولت کو اپنی
بدی ریاست کے استحکام کے لیے استعمال کرنے کے خواہش مند تھے اس لیے انھوں نے اقتدار میں آتے ہی
صنعتی سطح پر ایسی پالیسیاں ترتیب دی جن سے دولت ان کی تجوریوں میں سمٹتی چلی گئی اور اس دولت کی پیدائش کا
سبب بننے والے مل مزدور غربت وافلاس کی چکی میں پستے چلے گئے۔استعمار کاروں اور امراء طبقہ کی خوشحالی کا باعث
بننے والے ہاتھ اور ذہن خود پسماندگی کا شکار ہوتے چلے گئے۔امراء کے مقابلے میں غریب اور مزدور طبقہ کے
حالات ملاحظہ ہو:

> ''تم نے ادھر سے مختلف کسانوں کی اگائی ہوئی کپاس ڈالی اور اُدھر سے کپڑا نکالا۔وہ
> خوبصورت ملائم اور مضبوط کپڑا جس نے منڈیوں میں بہار لگا دی ہے،جس نے مالکوں کے
> جسموں کو خوشنما بنا دیا ہے اور تمہارے بچے آج تک گلیوں میں ننگے پھرتے ہیں اور تمہاری
> بیویوں نے برسوں سے نیا لباس نہیں دیکھا کیا تمہارے بغیر یہ سب کچھ کیا جا سکتا تھا؟ کیا اپنی
> ساری دولت کے باوجود وہ کپاس کے ایک تار کو بھی کپڑے میں تبدیل کر سکتے تھے۔''(۲۳)

مزدوروں کا جو استحصال نوآبادیاتی دور میں ہوا اس کی مختلف صورتیں سامنے آتی ہیں۔ایک طرف تو استعمار
کار مزدور طبقہ کو بنیادی ضروریات زندگی کی فراہمی بھی ضروری نہیں سمجھتے تھے تو دوسری طرف انہیں ہر طرح سے
اپنے مفادات کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔اس عہد میں جو جتنا غریب تھا اتنا ہی بے بس تھا اور اس کے ساتھ
غریب کی جورو سب کی بھابھی جیسا معاملہ تھا''اداس نسلیں''میں مل مزدوروں کی طرف سے اپنے حقوق کے لیے کی
جانے والی ہڑتال میں جب علی لاشعوری طور پر ہڑتالی گروہ سے الگ ہو کر مل میں کام کرنے کو چلا جاتا ہے تو مزدور
طبقہ اسے ''ٹوڈی'' کا خطاب دیتا ہے تو دوسری طرف علی کو یہ بھی یقین ہو جاتا ہے کہ۔

> ''اگر اس وقت وہ باہر رہ جاتا تو اسے زبردستی پکڑ کر بھوک ہڑتال کرنے والوں کی ٹولی میں
> بٹھا دیا جاتا اور وہ دو ایک روز میں ہی مر جاتا۔فیکٹری کو بہر حال ہڑتالیوں کی ہمت پست
> کرنے کی خاطر چلتے رہنا تھا''(۲۴)

استحصالِ مزدوراں کا ایک انوکھا روپ جو اداس نسلیں میں سامنے آتا ہے۔وہ یہ کہ صنعت کاروں کو ہر صورت
صرف اور صرف اپنی صنعتوں کی پیداوار سے غرض ہے۔صنعتوں کی چمنیوں سے دھواں نکلتا رہے اس کے

بدلے میں کسی جان چلی جائے ان کے نزدیک اس کی کوئی اہمیت نہیں۔ ناول نگار نے ایک کردار سلیم کے ذریعے یہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ سلیم جو کہ دِق کا مریض ہونے کے باوجود ایک عمدہ کاریگر تھا اور وہ وقت جب مزدور ہڑتال کر رہے تھے وہ چمنی سے دھواں جاری رکھنے کی کوشش میں مصروف تھا اسی کوشش کے دوران جب اس کی موت واقع ہو جاتی ہے تو صنعت کار اسے بھول کر چمنی سے نکلنے والے دھواں پر خوشی کے شادیانے بجانے لگتے ہیں۔ انہیں اس بات سے کوئی غرض نہیں ہوتی کہ اس دھواں کی زندگی نے ایک خاندان کے گھر میں جو صف ماتم بچھا دی اس کا ذمہ دار کون ہے۔

''اداس نسلیں'' کے آخر میں ناول کا ہیرو نعیم جب بیمار ہو کر بستر پر پڑ جاتا ہے تو اس جگہ مختصر دورانیے کے لیے سامنے آنے والے کردار ڈاکٹر زیدی سے ہماری ملاقات ہوتی ہے۔ ڈاکٹر زیدی اور ایک دوسرے کردار انیس الرحمان کے ذریعے ناول نگار نے یہاں مذہب، سیاست اور فلسفہ کے حوالے سے بحث چھیڑی ہے۔ ڈاکٹر زیدی مذہب کی سیاست پر برتری کا قائل ہے۔ اس کے علاوہ یہ کردار امید کی شمعیں روشن کرنے والا کردار ہے۔ ڈاکٹر زیدی انسان کی تبدیلی اور بہتری کے لیے مذہب کو ضروری خیال کرتے ہیں۔

> ''نیا انسان بننے کے لیے ایک نظریہ کی ضرورت ہوتی ہے، مذہب ہمیں وہ نظریہ مہیا کرتا ہے۔''(۴۵)

دراصل اس بحث کے ذریعے ناول نگار نوآبادیاتی دور میں مقامی باشندگان کی فکر کو نمایاں کرنے کی سعی کرتا ہے کہ مغربی تہذیب کی تمام تر چکا چوند کے باوجود انسان کی اصل مذہب کی طرف واپسی ضروری ہے۔ اس کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ ڈاکٹر زیدی کے کردار کے ذریعے ناول نگار ایسے تمام فلسفوں کو غلط ثابت کرنا چاہتا ہے جو انسان کو اللہ تعالیٰ سے دور لے جاتے ہیں۔

> ''دنیا کے تمام فلسفوں میں سے اگر خدا کے تصور کو نکال دیا جائے یا اس قوت کو، جو کہ کائنات اور انسانی زندگی میں ہم آہنگی پیدا کرتی ہے تو یہ سب کے سب ایک دوسرے کی نفی کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں اور سوچنے والے کو پاگل کر دیتے ہیں۔''(۴۶)

عبداللہ حسین نے ''اداس نسلیں'' میں جاندار کرداروں کے ساتھ ساتھ کچھ غیر ضروری کردار بھی اکٹھے کیے ہیں۔ ان غیر ضروری کرداروں کے ذریعے ناول کے واقعات کو خلط ملط کر دیا گیا ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ بیک وقت قاری کو کئی فکری محاذوں پر تگ و دو کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ نسوانی کرداروں کے حوالے سے عبداللہ حسین نے عورت کو کسی ایسی غیر مرئی چیز کے طور پر پیش نہیں کیا جو مرد کی دسترس میں نہ آ سکے بلکہ عبداللہ حسین کے نسوانی کردار اپنی نسائیت کو مرد پہ آشکار کرنے کی متمنی نظر آتی ہیں۔ اس ناول کی تخلیق سے عبداللہ حسین کی ناول نگاری کا

ابتدائی دور شروع ہوتا ہے اور حقیقت ہے کہ ابتدائی دور میں عبداللہ حسین نے برصغیر میں نوآبادیاتی عہد میں استعماری سازشوں کی جس طرح کامیاب عکاسی کی ہے اس کی مثالیں اردو ناول نگاری میں بہت کم ہیں۔ اس دور کی ناول نگاری میں نوآبادیاتی عہد کے مختلف طبقوں کی زندگی کے شب و روز کو نمایاں کرنے میں اداس نسلیں نے اہم کردار ادا کیا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ عبداللہ حسین، اداس نسلیں، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۰ء، ص ۲۷

۲۔ اداس نسلیں، ص ۵۰

۳۔ اداس نسلیں، ص ۵۵

۴۔ شمیم حنفی، نعیم، مشمولہ سہ ماہی، شعور، نئی دہلی، مارچ ۱۹۷۸ء، ص ۱۴

۵۔ اداس نسلیں، ص ۱۸۰

۶۔ محمد عاصم بٹ، عبداللہ حسین، شخصیت اور فن، اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد، ۲۰۰۸ء، ص ۳۴

۷۔ اسلوب احمد انصاری، اردو کے پندرہ ناول، مکتبہ قاسم العلوم، لاہور، ص ۱۹۳

۸۔ محمد عارف، پروفیسر، ڈاکٹر، اردو ناول اور آزادی کے تصورات، کوپرا، لاہور، ۲۰۰۶ء، ص ۴۴۷

۹۔ اداس نسلیں، ص ۳۱

۱۰۔ اداس نسلیں، ص ۲۱۷

۱۱۔ اداس نسلیں، ص ۲۷۱

۱۲۔ رضی عابدی، اردو کے تین ناول نگار، سانجھ، لاہور، اشاعت دوم جنوری ۲۰۱۰ء، ص ۱۲۳

۱۳۔ محمد عاصم بٹ، عبداللہ حسین، شخصیت اور فن ص ۳۸

۱۴۔ اداس نسلیں، ص ۳۰۳

۱۵۔ حسن اختر، ملک، ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو، ابلاغ، لاہور، جولائی ۱۹۹۶ء، ص ۲۱۷

۱۶۔ اداس نسلیں، ص ۹۹

۱۷۔ ممتاز کلیانی، ڈاکٹر، عبداللہ حسین کی ناول نگاری، مشمولہ، انگارے، ملتان، مرتبہ سید عامر سہیل، دوسری کتاب فروری ۲۰۰۳ء، ص ۱۱

۱۸۔ اداس نسلیں، ص ۹۹

۱۹۔ اداس نسلیں، ص ۲۲۶

۲۰۔ اداس نسلیں، ص ۲۳۵

۲۱۔ اداس نسلیں، ص ۱۶۶

۲۲۔ قاسمی، ابوالکلام، نوآبادیاتی فکر اور اردو کی ادبی و شعری نظریہ سازی، مشمولہ، مابعد جدیدیت ...... اطلاقی جہات (مرتب): ناصر عباس نیئر، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور، ۲۰۰۷ء، ۱۸۸

۲۳۔ اداس نسلیں، ص ۴۱۱

۲۴۔ ایضاً

۲۵۔ اُداس نسلیں، ص ۳۷۵

۲۶۔ اُداس نسلیں، ص ۳۷۶

ماخذ: سید عامر سہیل، ڈاکٹر، عبداللہ حسین ایک مطالعہ، ملتان: بیکن بکس، ۲۰۱۶ء

انتظار حسین کے افسانے کا پس نوآبادیاتی تناظر

(چند منتخب افسانوں کا مطالعہ)

ڈاکٹر ناصر عباس نیر

نوآبادیاتی فکشن عام طور پر جدلیاتی (dialectical) اور پس نوآبادیاتی فکشن خاص طور پر مکالماتی (dialogical) ہوتا ہے۔ نوآبادیاتی فکشن حقیقت نگاری کے جس تصور کے تحت لکھا جاتا ہے، اسے ہم باختن کے لفظوں میں "علمیاتی شعور" (Epistemological Consiousness) کہہ سکتے ہیں۔ "یہ سائنس کا واحدانی، منفرد شعور ہے، یہ جس شے کو بھی موضوع بناتا ہے، اس کا انتخاب بھی خود ہی، اپنے مخصوص طریقے سے کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ خود سے باہر دوسرا شعور حاصل نہیں کر سکتا، اور نہ کسی اس شعور سے رشتہ استوار کر سکتا ہے جو اس سے مختلف اور خود اپنے آپ میں مکمل ہو"۔ (۱) باختن یہ خیالات سابق سوویت یونین میں بیسویں صدی کی دوسری دہائی میں ظاہر کر رہا تھا اور کم وبیش اسی زمانے میں فرانس میں آندرے بریتون (۱۸۹۶۔۱۹۶۶) سرریلیت کا منشور لکھنے میں مصروف تھا۔ بریتون اس منشور میں لکھتا ہے کہ "حقیقت نگاری کا رویہ، جو ثبوتیت سے متاثر ہے سینٹ ٹامس اکنیوناس سے اناطول فرانس تک چلا آتا ہے، واضح طور پر دانش ورانہ یا اخلاقی ترقی کا دشمن محسوس ہوتا ہے۔ مجھے اس سے گھن آتی ہے کہ اس کی ترکیب میں اوسط درجے کی صلاحیت، نفرت اور احمقانہ خود بینی شامل ہیں"۔ (۲) بریتون ایک طرف فرائیڈ کے لاشعور کے نظریے سے متاثر تھا، اور دوسری طرف پہلی جنگ عظیم کی اس تباہ کاری سے (باقی یورپی دانش وروں کی طرح) پریشان تھا، جس نے مغربی انسان کے اندر مضمر ایک ایسی مہیب قوت کا احساس دلایا تھا، جسے حقیقت نگاری کا احمقانہ زعم سمجھنے سے قاصر رہا تھا۔ ڈاڈائیت کے برعکس، سرریلیت مثبت تخلیقی تحریک تھی۔ (۳) عقلیت پسندی کا عمومی دعویٰ یہ تھا کہ وہ تمام انسانی مسائل کی تشخیص اور ان کا حل پیش کر سکتی ہے۔ ادب میں حقیقت نگاری نے بھی کچھ اس قسم کا دعویٰ داغا تھا، کہ وہ سماجی حقیقت کی تشخیص اور ترجمانی کر سکتی ہے (اشتراکی حقیقت نگاری ایک قدم آگے بڑھ کر سماجی حقیقت کو تبدیل کرنے کا منشور رکھتی تھی)۔ سرریلیت نے کوئی دعویٰ نہیں کیا، البتہ ایک سوال اٹھایا: کیا خواب کو زندگی کے بنیادی مسائل کے حل میں استعمال نہیں کیا جا سکتا؟ سوال کیا تھا، سماجی حقیقت نگاری کے قبلے پر انگلی اٹھائی گئی تھی۔ خواب کا تعلق فرد سے تھا۔ خیر، فرد کی حد تک

کوئی حرج نہیں تھا کہ نفسیاتی حقیقت نگاری بھی فرد ہی کی ذہنی دنیا کی ترجمانی کرتی تھی۔ سرریلیت نے تو پانسہ پلٹ دیا۔ جسے فرد کا شعور دبانے اور سماج نظر انداز کرنے میں یقین رکھتا، سرریلیت اسی میں، فرد کے نہیں زندگی کے بنیادی سوالات کی کھوج کرنے چلی تھی۔ ایک ایسی دنیا جس کے مواد میں فینسی اور اظہار کے پیرائے میں طرفگی کا غلبہ ہے وہ مرکزی انسانی سوالوں کی تفہیم کرسکتی ہے۔ بس یہیں سرریلیت کے طرفہ سوال کے جواز کا سرا ہاتھ آیا تھا۔ زندگی کے بنیادی سوال اسی طرح الجھے ہوئے ہیں جس کی خواب۔ کیا خبر الجھے ہوئے سوالوں ہی نے خوابوں کو الجھایا ہے، یا خوابوں کے الجھے ہونے کی وجہ سے (جن پر ہمارا کوئی اختیار نہیں) ہمارے وجود سے متعلق مرکزی سوالات الجھتے چلے گئے ہوں۔

انیسویں صدی سے پہلی جنگ عظیم تک کا فکشن حقیقت نگاری کا حامل تھا، خواہ وہ سماجی ہو، نفسیاتی یا اشتراکی۔ یہ بات سرریلیت کے بانی کو کھلتی تھی۔ چناں چہ بریٹون نے واضح طوور پر لکھا کہ ”ادب کی قلم رو میں صرف ندرت و طرفگی (Marvellousness) اس قابل ہے کہ وہ ناول جیسی کم تر درجے کی اصناف کا، یا جن میں عموماً کہانی ہوتی ہے، اعتبار قائم کرسکے“۔ (۴) یہ ندرت وطرفگی کیا تھی؟ یہ فقط اظہار کی ایک تکنیک نہیں تھی، جو خیالات کے بے قید، آزادانہ اظہار سے، اور عقلی، اخلاقی، یہاں تک کہ جمالیاتی کینن کی پابندی سے آزاد ہوتی ہے۔ یہ حقیقت کے ایک نئے تصور کی بھی نشان دہی کرتی تھی۔ اس کے بارے میں کوئی واضح قطعی، سائنسی نوعیت کی رائے قائم نہیں کی جاسکتی تھی چوں کہ یہ اپنے اظہار کا راستہ خود منتخب کرتی تھی، خواہ وہ کس قدر انوکھا، غیر روایتی، طرفہ ہو، اس لئے اس ے اظہار میں آنے کے بعد ہی پہچانا جاسکتا تھا۔ یہی زمانہ آئرش جیمس جوائس (۱۸۸۲۔۱۹۴۱) اور جرمن زبان کے فکشن نگار کافکا (۱۸۸۳۔۱۹۲۴) کا بھی ہے۔ سرریئلی طرفگی بعد ازاں طلسماتی حقیقت نگاری کے تخلیقی تصور کا پیش خیمہ بنی۔

اس سارے عرصے میں ایک گھپلا یہ ہوا کہ سرریلیت پسندوں (اور بعد ازاں طلسماتی حقیقت نگاری کے نظریہ سازوں) کی توجہ کلاسیکی مشرقی فکشن (الف لیلہ ولیلہ، پنچ تنتر، کتھا سرت ساگر، جاتک کہانیاں) کی طرف نہ جاسکی۔ حالاں کہ مغرب کی اکثر زبانوں میں ان کتابوں کا ترجمہ ہو چکا تھا (الف لیلہ ولیلہ کا ۱۷۰۴ تا ۱۷۱۷ میں فرانسیسی میں انتونی گیلنڈر نے ترجمہ کیا۔ اسی سے باقی یورپ اس داستان سے آگاہ ہوا۔ جب کہ پنچ تنتر گیارھویں صدی میں یونانی، پندرھویں صدی میں جرمن، ہسپانوی اور سولھویں صدی میں فرانسیسی وانگریزی میں ترجمہ ہو چکی تھی)۔ کلاسیکی مشرقی فکشن اس ندرت وطرفگی کا کہیں زیادہ حامل تھا۔ جس کی تمنا ۱۹۲۰ کی دہائی میں روسی اور فرانسیسی نقاد (باختن اور بریٹون) کر رہے تھے۔ اس فکشن کی دنیا راتوں اور خوابوں سے عبارت تھی۔ یہاں کہانیاں حقیقی مفہوم میں محیر العقول یعنی عقلی حقیقت اور روزمرہ تجربیت کے بتوں کو پاش پاش کرتی تھیں، یہاں فینسی تھی، مگر

تخلیقی زیادہ تھی، لہٰذا یہ کہانیاں چیزوں کا علم نہیں دیتی تھی، انسانی ہستی کے ان اسرار تک پہنچاتی تھیں،
نفر بی لم اور
بن کا سامنا کرنے سے انسان خوف زدہ رہتے ہیں۔ جہاں تک نو آبادیاتی عہد کے مستشرقین کا تعلق ہے، انھوں
نے اس فکشن کو حقیقت نگاری کے کڑے اصولوں پر کھتے ہوئے اسے شتابی سے متعلق کے توہمات کی ذیل میں شامل
کردیا۔ (بعد کے کچھ سرریئلی فن کاروں، خصوصاً مصوروں نے الف لیلہ ولیلہ، پنچ تنتر اور جاتک کہانیوں کا کہیں
کہیں ذکر کیا ہے) (۵) نو آبادیاتی یورپ نے عقلیت و مذہبیت، روشن خیال و توہم پرستی، حقیقت و اسطور کی جو
ثنویت قائم کی تھی، کلاسیکی مشرقی فکشن اس کی بھینٹ چڑھا۔ لہٰذا یہ فکشن حقیقت نگاری پر مبنی جدید یورپی فکشن کا 'غیر'
ٹھہرا۔ اردو کے نو آبادیاتی فکشن نے جدید کاری کی ہمہ گیر روش کی پابندی کرتے ہوئے، جدید یورپی فکشن کی
حقیقت نگاری کو قبول کیا، اور خود اپنی قدیم فکشنی روایت کو اپنا 'غیر' تصور کیا۔ (غیر کا تصور بھی غیر سے مستعار لیا، چہ
بوالعجبی!)۔ 'غیر' کا یہ تصور اپنی اصل میں جدلیاتی تھا۔

انتظار حسین پہلے اردو فکشن نگار ہیں جنھوں نے جدید یورپی فکشن کی تقلید میں لکھے گئے نو آبادیاتی فکشن کی
شعریات میں مضمر 'غیر' کو پہچانا اور اس کا جوابی بیانیہ (Counter Narrative) تخلیق کیا۔ انھوں نے کم و بیش
وہی سوال قائم کیا جسے سرریئلیت پسندوں نے خواب کے ضمن میں اٹھایا تھا: کیا داستان، دیو مالا، نام نہاد توہمات کو
زندگی کے اساسی سوالات کے سلسلے میں بروئے کار نہیں لایا جا سکتا؟ سرریئلیت پسندوں کے اس سوال کا ایک محرک
جہاں زندگی کے بنیادی سروکاروں یعنی 'اصل' تک رسائی کی خواہش تھی، وہاں دوسرا محرک آرٹ کی حقیقی، بے لوث
صورت تلاش بھی تھی جسے انھوں نے ندرت و طرفگی کا نام دیا، کیفن کے ہر طرح کے جبر کو توڑتی ہوئی ایک پرشورندی
کی طرح اپنے وجود کا اعلان کرتی ہوئے طرفگی! ان کا ایک بڑا کارنامہ یہ تھا کہ انھوں نے انسانی ہستی کی اصل اور
آرٹ کی اصل میں گوشت اور ناخن کا رشتہ دریافت کیا۔ لہٰذا یہ اتفاق نہیں کہ انتظار حسین مغربی سرریئلیت پسندوں
جوائس کی کہانیوں کے مجموعے ڈبلنرز (Dubliners) اور کافکا کے ناول کاسل (Castle) کا خاص طور ہر ذکر
کرتے ہیں۔ انتظار حسین کے سوال میں جدیدیت پسندوں اور ترقی پسندوں دونوں کی خفگی کا پورا پورا سامان تھا۔
جدید افسانے کا قبلہ عصری حسیت تھا تو ترقی پسند افسانے کا سماج کا جدلیاتی تصور۔ تاہم اردو فسانے کی یہ دونوں
طرزیں حال ہی کی حقیقت میں پایا جا سکتا ہے۔ انتظار حسین کا سوال اگر تکنیک اور اسلوب تک محدود ہوتا تو شاید
معاصرین اس قدر خفا نہ ہوتے، انھوں نے تو ان کے حقیقت کے تصور ہی پر سوال قائم کر ڈالا۔ گو شروع میں انتظار
صاحب نے بھی اپنے عہد کی روش ہی اختیار کی۔ (ان کے ابتدائی افسانے رائج حقیقت نگاری کی تقلید میں ہیں)
مگر ۱۹۶۰ کی دہائی سے وہ (خاص طور پر دن اور داستان، آخری آدمی سے) کتھا کی مشرقی روایت کا سراغ کیا پاتے
ہیں کہ انھیں نو آبادیاتی فکشن کے بنیادی اصولوں کی تعمیر ہی میں 'غیر' کی موجودگی کا ادراک ہوتا ہے، جو ایک طرح

سے ان کے تخلیقی شعور میں سراسیمگی پھیلا دیتا ہے۔ کتھا کی روایت کو نوآبادیاتی فکشن نے 'غیر' تصور کیا۔ (اس اعتبار سے ۱۹۹۰ تک کا جدید و ترقی پسند فکشن، بعض استثنیات کو چھوڑ کر نوآبادیات کے خاتمے کے بعد بھی نوآبادیاتی روش کو برقرار رکھتا ہے)۔ دوسرے الفاظ میں اسے اپنی شعریات سے اس طور 'باہر' نہیں رکھا کہ اس کا دھیان ہی نہ آئے، بلکہ اس طرح فاصلے پر رکھا کہ اسے محض ایک فینسی، توہماتی، خیالی، فرضی، وحشیانہ دنیا سمجھا جا سکے، یعنی عقلیت و حقیقت نگاری کے یورپی بیانیے کا قطعی الٹ۔ دوسرے لفظوں میں انھوں نے نوآبادیاتی فکشن کی شعریات میں مضمر جدلیات کو پہچانا۔

انتظار حسین کے بارے میں محض یہ کہنا کہ انھوں نے مشرق کی کتھا کہانی کی روایت کا احیا کیا، ایک بڑی حقیقت کو چھوٹا بنا کر پیش کرنا یعنی اسے مسخ کر کے سامنے لانا ہے۔ تاہم یہ بات ابتداء ہی میں پیش نظر رہنی چاہیے کہ وہ مشرق کے تصور میں ہندی، سامی، عجمی روایات کو شامل کرتے ہیں۔ نوآبادیاتی عہد میں قومیت پرستی کے بیانیوں کے تحت خود مشرق بھی تقسیم ہوا، ہندی مشرق اور حجازی و عجمی مشرق۔ انتظار حسین کا فکشن مشرق کے ان حصوں بخروں کو یک جا کرتا ہے، نسانی وجود کے بنیادی سوالات انھیں یکساں طور پر ہندی کتھا، اور عربی عجمی داستانی روایت میں ملتے ہیں۔ نیز ان کا فکشن احیائی خصوصیت نہیں، تشکیلی خصوصیت رکھتا ہے۔ احیا پسند قرار دینے ہی سے، ان کے قدامت پسند، ماضی پرست ہونے کے الزامات کی راہ کھل جاتی ہے۔ صاف لفظوں میں انتظار حسین داستان نہیں، افسانہ ہی لکھتے ہیں، لیکن ایسا افسانہ جس میں دونوں کی شعریات ایک دوسرے میں گتھ متھ جاتی ہیں۔ اور دونوں میں ایک 'مکالماتی' رشتہ قائم ہوتا ہے۔ ظاہر ہے یہ اسی وقت ممکن ہے جب دونوں کی اقدار اور رسمیات کا نہ صرف شعور، بلکہ دونوں میں رشتہ و پیوند کا تخلیقی سلیقہ بھی ہو۔ نوآبادیاتی فکشن نے کتھا (قدیم داستانوں، دیومالا، لوک کہانیوں) سے جدلی رشتہ قائم کیا تھا، کتھا روایت کو قدیم، دیسی، توہماتی، غیر عقلی، مبالغہ آمیز، خیالی قرار دیا گیا تھا۔ کتھا خالص دیسی 'آواز' تھی۔ کتھا روایت میں شامل کہانیاں کہی جاتی تھیں، انھیں لوگوں کی موجودگی میں سنایا جاتا تھا۔ کتھا اور داستان، فقط کتھک یا داستان گو کی 'آواز' نہیں تھی۔ کتھک، ایک جدید فرد کی طرح منقسم شعورِ ذات کا حامل نہیں تھا، جدید فرد خود کو اسی سماج میں اجنبی سمجھتا ہے، جسے مخاطب کرتا ہے۔ مثلاً غالب کا یہ شعر اسی فرد کی آواز ہے:

عالم طلسمِ شہرِ خموشاں ہے سر بہ سر   یا میں غریبِ کشورِ گفت و شنود تھا

اصل یہ ہے کہ کتھک اور جدید فرد کا فرق، 'آواز' اور 'تحریر' کا فرق ہے۔ آواز اپنے سامع کے بارے میں کسی شبہے کا شکار نہیں ہوتی، مگر تحریر اپنے قاری کے بارے میں کسی یقین کی حامل نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ 'آواز' اپنے سامع سے ایک ایسا زندہ اور جذبہ انگیز رشتہ قائم کرتی ہے، جو مذہبی و ثقافتی رسوم کی روح ہوتا ہے۔ ''ہندوستانی

روایت میں ادب کا ... کا حامل تھا، یعنی ہمارے حقیقی وجود کے سلسلے میں ہماری آنکھوں پر پڑے پردے کو ہٹانا''۔ (۶) گویا کتھا انسانی وجود سے متعلق انتہائی بنیادی سوالات کی حامل ہوتی تھی، جن کے جواب کتھک اپنی زبانی تشریحات میں دیا کرتا تھا۔ یہ بات ہم تمام تحریروں کے بارے میں وثوق سے نہیں کہہ سکتے۔ علاوہ ازیں کتھا چوں کہ فرد کی نہیں، ثقافت کی آواز تھی، اس لیے جب اسے توہماتی، غیر عقلی قرار دے کر خاموش کر دیا گیا تو اس خاموشی کی غیر معمولی ثقافتی معنویت تھی۔ تمام نوآبادیاتی ممالک میں، جہاں زبانی روایات کا غلبہ ہوا کرتا تھا، چھپے ہوئے لفظ کی آمد نے کینن سازی کی۔ چوں کہ تحریری ثقافت کو خیالات اشاعت اور ترسیل پر اجارے کی خواہش ہی نہیں، ضرورت بھی ہوتی ہے۔ اس لیے وہ خاص طرح کے خیالات کی ترسیل کی اجازت، ترغیب، لالچ دے کر کچھ کینن وجود میں لاتی ہے۔ اس تناظر میں نوآبادیاتی فکشن بھی کینن سازی میں کسی نہ کسی حد تک شریک تھا۔ (بلاشبہ کچھ لوگوں نے ان کینن کو توڑا، مگر انھیں پابندیوں، سزاؤں کا سامنا کرنا پڑا)۔ اس تناظر میں اگر ہم انتظار حسین کے فکشن کو دیکھیں تو اس کی حقیقی اہمیت واضح ہوتی ہے۔ انھوں نے فکشن کی تحریری روایت میں کتھا کی زبانی روایت شامل کر کے، مقامی دیسی آواز کی خاموشی توڑی۔ انھوں نے افسانے کی یورپی ہیئت، تحریری رسمیات کو برقرار رکھا، مگر اس میں کتھا کے کردار کو داخل کیا؛ دونوں میں ایک مکالماتی رشتہ استوار کیا؛ یعنی انتظار حسین کے یہاں کتھا اور افسانہ ایک دوسرے پر ناک بھوں نہیں چڑھاتے، نہ ایک دوسرے کو بے دخل کرتے ہیں' بلکہ ایک' دوسرے کی معنویت میں اضافے کا موجب بنتے ہیں۔ اس میں کوئی مبالغہ نہیں کہ اس کے نتیجے میں اردو افسانے کی شعریات میں ایک نئے کنونشن (رسمیات) کا اضافہ ہوا۔ یہ بات حیرت انگیز ہے کہ بعد میں اسی طرز کے فکشن کا چلن عالمی سطح پر ہوا۔ آصف فرخی کے بہ قول ''یہ بعد کی تخلیقات کے لئے ایک مثال ثابت ہوا، جنھیں اوروں کے علاوہ سلمان رشدی [خصوصاً Midnight Childern ۱۹۸۰] اور جان بارت نے اسی انداز میں پیش کیا'' (۷)۔

جدید اور ترقی پسند افسانہ، انسان کے وجودی اور سیاسی مسائل کے لئے فقط حال پر توجہ کرنے، اور مستقبل کی طرف دیکھنے کو کینن بناتا تھا، انتظار حسین نے اس کینن کو چیلنج کیا (مسترد نہیں کیا)، اور انھی انسانی سوالات کے لیے ماضی (جسے وہ بعید زمانوں تک تصور کرتے ہیں) کی کتھا روایت کو کھنگالا۔ گویا لفظ اور آواز، تحریر اور کتھا (کہی گئی بات) حال اور ماضی، جدید فرد اور کتھک، منقسم شعورِ ذات اور متحد عرفانِ نفس کی ثنویت ختم کر کے، ان میں ایک ایسا مکالماتی رشتہ قائم کیا کہ جس میں افسانہ اور کتھا ایک دوسرے کی زبان سمجھنے اور ایک دوسرے کے تجربے میں شریک ہونے لگتے ہیں۔ اسی سے انتظار حسین کے یہاں طلسماتی حقیقت نگاری پیدا ہوتی (شیخ عثمان کبوتر بن جاتے اور الیاسف بندر بن جاتا، آزاد بخت مکھی میں تبدیل ہوتا ہے) اور اسی افسانے میں بیان (زبانی توضیح) اور اسلوب (اظہار کا تحریری طرز) یک جا ہو کر معنی کی کثرت پیدا کرتے ہیں؛ معنی کی وہ کثرت جو انسانی وجود کے

بنیادی، گنجلک سوالات کے بطن سے پھوٹتی ہے۔

واضح رہے کہ اگر آواز ہے تو اس کا کوئی مخاطب بھی ہے؛ اگر مخاطب ہے تو کوئی مشترکہ زبان بھی ہے؛ کوئی مشترکہ زبان ہے تو سوالات، الجھنیں بھی ہیں۔ جو مخاطب اور مخاطب میں مشترک ہیں۔ انتظار حسین کے افسانے میں کتھا جس آواز کی نمائندگی کرتی ہے، اس کا مخاطب وہ نفس انسانی ہے جو اپنے جوہر کے سلسلے میں سخت تشکیک کا شکار ہے۔ نیز کتھا کی آواز اپنی اصل کے اعتبار سے قدیم ہے، مگر اس کا مخاطب جدید (زمانے کا فرد) ہے۔ انتظار حسین کے فکشن کے سلسلے میں 'بڑی حقیقت' یہ ہے کہ اس سے، اور اس میں پس نوآبادیاتی دنیا کو زبان ملی ہے۔ نوآبادیاتی فکشن میں 'غائب'، 'گم' یا حاشیے پر رکھا گیا، انتظار حسین کے فکشن میں اسے 'مرکز' میں لایا گیا، اور اس کی 'موجودگی' کو اس طور پر ممکن بنایا گیا ہے، کہ یہ فکشن کے نوآبادیاتی خطابیہ (Rhetoric) کو تہ و بالا کر دیتا ہے۔ نوآبادیاتی خطابت، فکشن کے مواد کو سامنے کی اس دنیا میں تلاش کرنے پر زور دیتی تھی، جس کی تشکیل میں خود نوآبادیاتی سیاسی تدبیروں اور ابلاغی وسائل کا ہاتھ تھا۔ یہ وقت کے تصور کو قطع و برید سے گزارتے ہوئے 'حال' تک محدود کرتی تھی۔ چناں چہ ماضی کے ضمن میں طرح طرح کے وسوسے، تشکیک، حقارت کے احساسات پیدا کرتی تھی۔ اس کے ردِ عمل میں کچھ لوگ ماضی میں یقیناً پناہ لیتے تھے، اور یوں وہ باانداز دیگر نوآبادیاتی حکمتِ عملی کی توثیق کرتے تھے، یعنی وقت کو صرف ماضی تک محدود کر دیتے تھے۔ پہلے قرۃ العین حیدر اور بعد ازاں انتظار حسین نے وقت کے نوآبادیاتی کلامیے (ڈسکورس) کو اس طور تلپٹ کیا کہ حال کی اہمیت کو قائم رکھتے ہوئے ماضی کے کردار کو بحال کر دیا۔ اس طور اپنے فکشن میں جس 'حقیقت' کو پیش کیا، وہ اپنی اصل میں مکالماتی (Dialogical) تھی؛ یہ حال اور موجود سے بیگانہ نہیں تھی، مگر اپنے جواز اور استناد کے لئے روزمرہ کے حسی مشاہدے پر منحصر بھی نہیں تھی؛ محض زمانہ حال کے علم اور تجربے سے نہ تو اس کی جمالیات کو محسوس کیا جا سکتا تھا، نہ اس کی معنویت کو سمجھا جا سکتا تھا؛ یہ وقت کے اس عظیم پھیلاؤ میں اپنا اعلان کرتی تھی، جس کی تھاہ محض عقلی شعور سے نہیں پائی جا سکتی؛ یہ کثیر جہتی، پراسرار تخیل و حسی ادراک کی دھندلی سرحد پر لرزتی حقیقت تھی؛ یہ حقیقت کے جامد، قطعی، متعین تصور کے لیے اور اس کے علم برداروں کے لیے سراپا للکار تھی۔

انتظار حسین کا فن، بہ قول گوپی چند نارنگ ''اپنی قوت ان تمام سرچشموں سے حاصل کرتا ہے جو تہذیبی روایات کا منبع ہیں، یعنی یادیں، خواب، انبیا و اولیا کے قصے، دیومالا، توہمات۔۔۔ انتظار حسین کے شعور و احساس کے ذریعے ایک گم شدہ دنیا اچانک پھر سے اپنے خدوخال کے ساتھ نکھر کر سامنے آ جاتی ہے، اور از سر نو بامعنی بن جاتی ہے''۔(۸) انتظار حسین کے سلسلے میں اگر بازیافت کا لفظ استعمال کیا جا سکتا ہے تو وہ گم شدہ دنیا کے لئے نہیں، اس کی معنویت کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔

انتظار حسین کے افسانوں میں 'غیر' کو شناخت کرنے، سامنے لانے، اسے الٹ دینے، اس سے مکالماتی رشتہ قائم کرنے کی متنوع صورتیں ملتی ہیں۔ اس باب میں 'یاد' ان کے افسانوں کا بنیادی موتف ہے۔ یہ موتف ان کے ابتدائی افسانوں میں بھی موجود تھا، جن میں وہ ہجرت سے پہلے کی یادیں لکھ رہے تھے۔ 'غیر' کو شناخت کرنے میں بھی یاد ہی کا بنیادی کردار تھا۔ 'یاد' اور حافظہ ہم معنی نہیں؛ حافظے میں سب سے الم غلم موجود ہوتا ہے، مگر یاد حافظے پر تصرف کرتی ہے؛ اس کے منتخب حصوں کو باہر لاتی ہے؛ یا وہ آدمی کو اصل تک پہنچاتی ہے؛ دنیا کا سارا بڑا ادب یاد کے ذریعے اصل تک، یعنی نوع انسانی کے بعید ترین تجربات تک رسائی سے عبارت ہے۔ انتظار حسین کے تمام بڑے افسانے 'یاد' کے موتف کو بروئے کار لاتے ہیں۔ 'آخری آدمی' میں الیاسف اپنے ہم جنسوں کے ساتھ پیش آنے والے واقعات، اور بنت الاخضر کو یاد کرتا ہے؛ 'زرد کتا' میں ابوخضری شیخ عثمان کے ملفوظات اور اپنے چار ساتھیوں کے طرز عمل، مزعفر اور زن رقاصہ کو یاد کرتا ہے؛ 'شہر افسوس' کے تینوں کردار اپنے اپنے عمل کو یاد کرتے ہیں؛ 'نرناری' میں مدن سندری اپنی چوک کو، اور دھاول اپنے کھوئے دھڑ کا یاد کرتا ہے؛ 'شہر افسوس' کے تینوں کردار اپنے اپنے عمل کو یاد کرتے ہیں؛ نرناری میں مدن سندری اپنی چوک کو اور دھاول اپنے کھوئے ہوئے دھڑ کو یاد کرتا ہے۔ 'کچھوے' میں ودیا ساگر تتھا گت کی کہانیاں یاد کرتا ہے، یعنی اپنی خاموشی کے جواز میں کہانیاں منتخب کرتا ہے۔

یاد ہمارا دھیان اس جانب دلاتی ہے جو ہماری زندگی سے غائب اور گم ہے؛ یاد میں شے کی اولین موجودگی اور گم شدگی کا تناقض پایا جاتا ہے۔ جو اولین موجودگی ہی 'اصل' کے طور پر اپنا تعارف کرواتی ہے، ان تمام اشیاء، واقعات اور افراد کو دھکیل کر باہر کرتی ہوئی، جو اولین موجودگی اور اس کے زندہ، بھرپور تجربے پر پردہ ڈالتے ہیں۔ یہ تمام اشیاء واقعات اور افراد اصل میں 'غیر' ہیں، جنھوں نے حقیقت کی اولین موجودگی سے ہمارے رشتے میں کھنڈت ڈالی ہے؛ ہمیں بندروں اور مکھیوں میں بدل دیا ہے۔

انتظار حسین کے افسانوں، خصوصاً 'آخری آدمی' اور 'زرد کتا' کے بارے میں اکثر نقادوں نے لکھا ہے جدید انسان کے روحانی اور اخلاقی زوال سے متعلق ہیں۔ (۹) اس سے زیادہ غلط تعبیر انتظار حسین کے افسانوں کی کیا ہو سکتی ہے؟۔ ایک طرف یہی نقاد انھیں پاکستان کے روحانی تجربے میں شریک ادیب، اور 'قومی لاشعور کو جدید قومی شعور کو جدید قومی شعور کے ساتھ رابطہ کر کے قومی وجود کی تشخیص' کرنے والا افسانہ نگار سمجھتے ہیں، اور دوسری طرف اخلاقی و روحانی زوال کا ترجمان۔ کیا پاکستان کا قومی شعور روحانی واخلاقی زوال سے عبارت ہے؟ اصل یہ ہے کہ انتظار حسین کا افسانہ انسانی وجود کے اس 'غیر' کو شناخت کرتا اور اس سے مکالماتی رشتہ قائم کرتا ہے، جس کے بغیر انسانی وجود کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔ 'زرد کتا' میں زرد کتا ان تمام خصوصیات کا حامل ہے، جو 'غیر' کے تصور میں گندھی ہیں۔ پہلے دیکھیے کہ افسانے میں اسے کس طور مشخص کیا گیا ہے۔

یا شیخ زرد کتا کیا ہے؟ فرمایا:
زرد کتا تیرا نفس ہے۔ میں نے پوچھا: یا شیخ نفس کیا ہے؟ فرمایا:
طمع دنیا پستی ہے۔ میں نے استفسار کیا: یا شیخ پستی کیا ہے؟ فرمایا:
پستی علم کا فقدان ہے۔ میں ملتجی ہوا: یا شیخ علم کا فقدان کیا ہے؟ فرمایا:
دانش مندوں کی بہتات۔ میں نے کہا: یا شیخ تفسیر کی جائے۔ آپ نے تفسیر بصورت حکایت فرمائی۔

میں نے اپنے پیروں پر نظر کی اور یہ دیکھ کر حیران رہ گیا کہ ایک لومڑی کا بچہ میرے قدموں پر لوٹتا ہے۔ تب میں نے اسے پیروں سے لاند کر کچل دینا چاہا، اور وہ لومڑی کا بچہ پھول کر موٹا ہو گیا۔ تب میں نے اسے قدموں سے کھوندا اور وہ موٹا ہوتا گیا اور موٹا ہوتے ہوتے زرد کتا بن گیا۔ (۱۰)

پہلی بات یہ کہ زرد کتے کی شناخت مسلسل التوا میں رہتی ہے۔ اس کے معانی، نفس، طمع، پستی، علم کے فقدان اور دانش مندوں کی بہتات جیسے معنیاتی زمروں میں پلٹتے جاتے ہیں۔! اسی طرح وہ پہلے لومڑی کے بچے کے طور پر ظاہر ہوتا، پھر کتے میں منقلب ہو جاتا ہے، اور جب اسے کچلنے کی کوشش کی جاتی ہے تو ختم ہونے کے بجائے بڑا ہو جاتا ہے، یا پھر دامن میں چھپ ہو جاتا ہے! اور پھر کسی وقت بستر پر، کبھی راستے میں ظاہر ہو جاتا ہے۔ گویا اس کے ضمن میں ظاہر اور غیاب کا مسلسل کھیل جاری رہتا ہے! اس کے معنی اور وجود پر مکمل دسترس ممکن نہیں ہو پاتی۔ غور کیجیے: کیا یہ ان تمام منفی، حقیر، ناپسندیدہ صفات کا حامل نہیں، جنھیں 'غیر' سے وابستہ کیا جاتا ہے؟ کیا طمع، پستی، علم کا فقدان، کردار کی وہ خصوصیات نہیں، جنھیں مسلم تصوف کی روایت میں خصوصاً اور اخلاقی اقدار میں عموماً شخصیت سے خارج رکھنے کے لئے مجاہدہ کیا جاتا ہے؟! ہم شخصیت سے اسی شے کو خارج کر سکتے ہیں جو فی الواقع موجود ہو، مگر ہم اسے غیر ضروری، حقیر اور مضر سمجھتے ہوں۔ لہٰذا یہ بہ یک وقت داخلی اور خارجی ہوتی ہے! ہمارے اندر موجود ہے، مگر ہم اس کا مقام 'باہر' تصور کرتے ہیں۔ ابو قاسم خضری کی اس کے خلاف مسلسل جدوجہد اس لیے جاری ہے کہ اس کا معنی معرض التوا میں اور اس کا وجود تبدیلی کی زد پر رہتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ یہ افسانہ روحانی زوال سے نہیں، روحانی جدوجہد سے متعلق ہے۔ روحانی زوال، اس کوشش کو ترک کرنے کا نام ہے جو انسانی بساط میں ہے۔ ابو قاسم آخر تک مجاہدے میں مصروف رہتا ہے۔ اور اس کا حاصل 'غیر' سے ایک رشتہ قائم کرنا ہے، جو خوش آہنگ نہیں، مگر اسی رشتے سے انسان کو روشن ضمیری حاصل ہوتی ہے۔ گزشتہ سطور میں ہم ژونگ کی یہ رائے درج کر چکے ہیں کہ 'آدمی نور کی صورتوں کا تخیل باندھنے سے روشن ضمیر نہیں ہوتا، بلکہ ظلمت کو شعور میں لانے سے انتظار حسین کے

افسانوی کردار اپنے باطن پر چھائی تاریکی کا سامنا کرتے ہیں۔ وہ بلاشبہ تاریکی سے خوف زدہ ہیں مگر وہ اسے اپنے روبرو کرنے اس کی آنکھوں میں آنکھیں ڈالنے یا پانے وجود کے ہر ہر حصے تاریکی کے غالب آنے کے دل خراش مناظر کا سامنا کرنے سے خوف زدہ نہیں ہیں۔ وہ اپنے وجود کی حقیقت (خواہ وہ کس قدر کریہہ ہو) سے مکمل تعارف حاصل کرتے ہیں، اور یہ تعارف روحانی قوت کی موجودگی کے بغیر ممکن نہیں۔ اس کے وجود کی گہرائیوں میں اگر کوئی شے بندر بننے کے تصور ہی سے لرز جاتی ہے، تو وہ اس کا روحانی شعور ہے؛ وہ اپنی طمع کے باوجود روحانی شعور سے محروم نہیں ہوا۔ ان کے افسانوی کرداروں کا یہ طرزِ عمل اساطیری ہیرو کی یاد دلاتا ہے۔ اسے بھی ظلمت کا سامنا کرنا پڑتا تھا؛ اسے عموماً ایک ایسی تاریک سرنگ میں سے اکیلے گزرنا ہوتا تھا، جو اس کے اندر کی تاریکی کی مثل ہوتی تھی۔ زرد کتا بہ صورت 'غیر' آدمی کی ذات کا تاریک حصہ ہے جسے یہ افسانہ زیادہ سے زیادہ روشنی میں لانے کی جدوجہد کا بیانیہ پیش کرتا ہے۔

ذات کے تاریک حصے سے تعارف، اور اس سے 'مکالماتی رشتہ' قائم کرنے کی ایک اور مثال افسانہ 'کایا کلپ' ہے۔۔۔ اس افسانے کے عنوان اور شہزادہ آزاد بخت کے مکھی بننے کے قصے سے قاری کا دھیان فوراً فرانز کافکا کے 'کایا کلپ' کی طرف جاتا ہے۔ انتظار حسین کافکا کی طلسمی حقیقت نگاری اور وجودی فلسفے سے غیر آگاہ نہیں ہیں، مگر وہ ان سے راست 'اثر' قبول کرنے کے بجائے، ان کے متوازی انسانی وجود سے متعلق سوالات تشکیل دیتے ہیں۔ انتظار حسین کا فکشن ایک مثلث تشکیل دیتا ہے: کلاسیکی مشرقی فکشن، معاصر مغربی فکشن اور پس نوآبادیاتی تناظر، اس مثلث کے تین خط ہیں تینوں باہم جڑے ہوئے، اور مقابل۔ یہی وجہ ہے کہ انتظار حسین کے افسانوں میں ظاہر ہونے والے وجودی مسائل، وجودیات (Ontology) کی سطح پر عالمی ادب سے اشتراک کا رشتہ رکھتے ہیں، مگر اپنی علمیات (Epistemology) کے لئے سامی اور ہندوستانی مذہبی و اساطیری سیاق سے رجوع کرتے ہیں۔۔۔ 'کایا کلپ' میں شہزادہ آزاد بخت سفید دیو سے شہزادی کو آزاد کرانے آتا ہے۔ اس کے پاس تلوار ہے۔ وہ عالی نسب، صاحب جلال شہزادہ ہے۔ اس کا ماضی پرشکوہ ہے۔ اس کے اجداد فخر روزگار تھے۔ سفید دیو کس کا کنایہ ہے؟ یہ سمجھنا مشکل نہیں۔ وہ کس قلعے پر قابض ہے؟ تلوار، پرشکوہ ماضی، شہزادی کس کی نمائندگی کرتے ہیں؟ ان سب سوالوں کا جواب بھی نوآبادیاتی تناظر میں فی الفور سمجھ میں آجاتا ہے۔ لہٰذا اس افسانے کی ایک جہت تو سیاسی ہے۔ اگر افسانے کی یہی ایک جہت ہوتی تو یہ فنی طور پر ایک سادہ اور معمولی افسانہ ہوتا۔ اس نوع کے افسانے کے تجزیے کی کھکھیڑ غیر ضروری ہوتی ہے۔ اصل یہ ہے کہ افسانے میں سیاسی اور وجودی جہتیں باہم پیوست ہیں۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ وجودیت، معاصر تاریخی سیاق سے خود کو الگ تھلگ نہیں رکھ سکتی، کم از کم انیسویں صدی کے بعد آدمی سے ذات کی مطلق، خالص تنہائی اسی طرح چھن گئی ہے۔ جس طرح خالص جمالیات۔

آزاد بخت اس شہزادی کے ہاتھوں مکھی بنتا ہے، جسے وہ دیو کی قید سے آزاد کرانے آیا تھا۔ بس اسی بات میں آزاد بخت ایک وجودی دبدھے کا شکار ہوتا ہے۔ اس نے اپنے کردار کا تعین ایک نجات دہندہ کے طور پر کیا تھا، مگر اسے شہزادی کے سحر کے رحم وکرم پر جینا پڑ رہا ہے۔ شہزادی کا سحر بھی دوطرفہ ہے؛ وہ منتر جس سے شہزادی اسے رات کو آدمی سے مکھی بنا دیتی ہے، تاکہ اسے سفید دیو سے محفوظ رکھ سکے، اور اس کے جمال کا سحر، جس سے وہ دن کو لذت یاب ہوتا ہے۔ گویا 'دوسرے' کی نجات کا خواب لے کر آنے والے کو 'اپنی' نجات کے لالے پڑ جاتے ہیں۔ اس پر انکشاف ہوتا ہے کہ شہزادی دیو کی قید میں نہیں وہ شہزادی کے دوگونہ سحر کی قید میں ہے۔ لہٰذا یہ افسانہ بنیادی وجودی سوال یہ اٹھاتا ہے کہ کیا اپنی نجات کے بغیر دوسرے کی نجات کا بیڑہ اٹھایا جا سکتا ہے، یا آدمی اپنے وجود کی ذمہ داری سے غافل ہو کر 'دوسرے' کے وجود کی ذمہ داری لینے کا مجاز ہے؟ اس افسانے میں 'غیر' یا 'دوسرے' کی نوعیت اصلاً وجودی ہے۔ آزاد بخت پر رفتہ رفتہ کھلتا ہے کہ سفید دیو، شہزادی اور مکھی، تینوں اس کے لیے 'غیر' کا درجہ رکھتے ہیں۔ غور کیجیے یہاں بھی 'غیر' کثیر چہرگی کا حامل ہے۔ وہ تینوں سے 'مکالماتی رشتہ' استوار کرتا ہے؛ ان کی کثیر چہرگی سے آگاہی کو تجربہ کرتا ہے۔ پہلے آزاد بخت کو مکھی بننا خواب کی طرح ناقابلِ یقین لگتا ہے؛ پھر یہ زندگی ٹھہری کہ دن میں آدمی اور رات کو مکھی؛ یعنی پوری طرح شہزادی کے تابع؛ پھر وسوسے، اندیشے، سوالات۔ ''میں آدمی ہوں یا مکھی؟۔۔ میں پہلے آدمی ہوں بعد میں مکھی؟ ہو سکتا ہے اصل میں مکھی ہوں، اور درمیان میں آدمی بن گیا ہوں؟ ہو سکتا ہے آدمی بھی ہوں اور مکھی بھی؟ یہ سوالات دراصل اسے اپنے اور 'غیر' کے رشتے کو سمجھنے میں مدد دیتے ہیں۔ اس کے لیے ہر سوال ایک مرحلہ ہے، رک کر دیکھنے، تجربہ کرنے کا۔ 'حقیقت' کی کثیر زاویوں اور سمتوں سے معرفت حاصل کرنے کا۔ آزاد بخت اس طرح ایک سے زیادہ زندگیاں جینے کا کرب ناک، متلی آفریں (ایک وجودی اصطلاح!) تجربہ کرتا ہے۔ ایک سے زیادہ زندگیاں، ایک سے زیادہ سطحوں پر۔ ان زندگیوں کو ایک دوسرے میں پیوستگی کی حالت میں، اور جدا جدا۔ پہلے پہل جب وہ دن کو آدمی اور رات کو مکھی کی جون میں ہوتا ہے، تو اسے مکھی کا بار بار تصور آتا ہے، جو اس کی آدمی کی زندگی کے تجربے میں پیوست ہو جاتا ہے پھر اس کا آدمی ہونا قصہ ماضی بنا جاتا ہے اور وہ مکھی کی زندگی بسر کرنے لگتا ہے، اور آدمی کی جون میں آنا اس کے لیے قیامت بن جاتا ہے۔ یہاں اس کی وجودی کشمکش اپنے نقطۂ عروج کو مس کرتی ہے۔ اسے لگتا ہے کہ وہ ایک صدی درمیانی کیفیت میں بھٹک رہا ہے۔ ایک صدی کا اشارہ، اس افسانے میں ایک بار پھر اس کی سیاسی جہت کی نمود کرتا ہے۔ تلوار اور پر شکوہ ماضی کا حامل شہزادہ مکھی اور آدمی کی عبوری وجودی منزل میں بھٹک رہا ہے۔ عبوری منزل، ہئیت وسمت کے کھو جانے کی منزل ہے۔ مگر یہی وہ منزل ہے جہاں تخیل اپنی کرشماتی صلاحیت کے اظہار کے لیے اپنے پر کھول دیتا ہے؛ کسی ایسی سمت کی طرف اڑان بھرنے کے لیے جو آدمی کو 'غیر' سے نجات دلائے۔ آزاد بخت بھی اس لمحے اپنے

وجود سے متعلق خود فیصلہ کرتا ہے۔ اب تک اسے شہزادی مکھی بناتی آئی تھی، یوں اس کے وجود سے متعلق فیصلہ سازی کا اختیار اپنے ہاتھ میں لیے ہوئے تھی۔ گویا اس کا پورا وجود 'غیر' کی دست رس میں تھا۔ آزاد بخت خود مکھی بن جاتا ہے، شہزادی کے منتر کے بغیر۔ اس شام سفید دیو 'مانس گند، مانس گند' نہیں چلاتا۔ اس سے دو باتیں سامنے آتی ہیں: ایک یہ کہ وہ مکمل مکھی بن گیا؛ وہ عبوری منزل سے نجات پا گیا ہے، اس کی کایا کلپ مکمل ہوگئی؛ وہ جب تک مکھی اور آدمی کی زندگی جی رہا تھا، اس کی کایا کلپ ادھوری تھی۔ دوسری بات یہ کہ شہزادی، آدم زاد میں سے نہیں تھی۔ وہ یا تو سفید دیو کی جنس سے تھی، یا اس نے سفید دیو کی حلیف (Collaborator) بن کر خود کو اپنی جنس سے علیحدہ کر لیا تھا۔ دونوں صورتوں میں وہ آزاد بخت کی 'غیر' بن گئی تھی۔ اگر افسانے کی نو آبادیاتی سیاسی جہت کو سامنے رکھیں تو آزاد بخت کی مکھی میں کایا کلپ، روایتی استعماری تمثیل ہے جس میں استعمار زدوں کا درجہ حشرات اور وحوش کا ہے۔ استعمار کے خلاف جدوجہد میں وہ اپنی انسانی صفات سے محروم ہو جاتے ہیں۔ خود ان کا انسان ہونا، ان کا 'غیر' بن جاتا ہے۔ جس سے وہ نباہ نہیں کر سکتے۔ وہ شناخت کے ایک ایسے بحران میں مبتلا ہوتے ہیں، جس سے نکلنے کا ایک ہی راستہ ان کے لئے کھلا ہوتا ہے: خود ہی کو غیر سمجھ کر خود سے نجات پا کر مکھی میں سمٹ کر گم ہو جانا۔ اپنے انسان ہونے کی یادداشت سے 'نجات' پالینا۔

وجودی زاویے سے دیکھیں تو آزاد بخت مکھی میں کایا کلپ کا خود فیصلہ کرنے کے بعد شہزادی کے منتر سے 'نجات' پا گیا تھا۔ اس نے مکھی کی جون میں صبح کی۔ اب تک وہ رات کو مکھی کی صورت اختیار کرتا تھا؛ اب اس کے وجود کا تاریک پہلو اپنی تمام تر وحشت اور حشر سامانی کے ساتھ 'روشنی' میں نمودار، اور اس کے روبرو ہوا۔ اسے بہ ہر حال 'آزادی' ملی۔ میں اور وہ، آدمی اور مکھی کی کشمکش سے۔ یہاں ایمانوئیل لیوی ناس کی 'غیر' سے متعلق توضیح پیش ہے۔ جو اس افسانے کی معنویت کی بحث سمیٹتی ہے:

> 'غیر' کے ساتھ رشتہ، راز و نیاز کے رشتے کی طرح غنائی اور خوش آہنگ نہیں، یا ایسی ہمدردی پر مبنی نہیں جس کے ذریعے ہم خود کو 'غیر' کی جگہ پر رکھتے ہیں؛ 'ہم 'غیر کو اپنے مثل کے طور پر شناخت کرتے ہیں، لیکن جو ہمارے لیے خارجی (Exterior) ہے؛ 'غیر' کے ساتھ رشتہ اسرار کے ساتھ رشتہ ہے۔ 'غیر' کا پورا وجود خارجیت سے متشکل ہوا ہے، یا محض تبدل سے کہ خارجیت مکاں کی خصوصیت ہے، اور ذات کو روشنی کے ذریعے، خود اپنی طرف لے جاتی ہے۔ (۱۱)

افسانے کی تیسری جہت رمزیہ طنز سے عبارت ہے۔ 'دوسرے' کی نجات کا کلامیہ (ڈسکورس) میں 'الجھ کر فرد 'اپنی نجات کو بھول جاتا ہے۔ کردار کی مکھی میں کایا کلپ، اپنی نجات کو بھولنے کا خمیازہ ہو سکتی ہے۔ افسانہ 'کھوئے'

میں یہ نکتہ صراحت سے پیش ہوا ہے کہ "ہر نر ناری کا اپنا جنگل اور اپنا پیڑ ہوتا ہے۔ دوسرے میں ڈھونڈنے والے کو کچھ نہیں ملے گا، چاہے وہاں بودھی ورم ہی کیوں نہ ہو۔ جو ملے گا اپنے جنگل میں، اپنے پیڑ کی چھاؤں میں ملے گا"۔ یہ دوسرا جنگل ہی 'غیر' ہے۔

یہی صورت 'آخری آدمی' میں بھی ہے۔ یہ افسانہ پرانا عہد نامہ کی کتاب خروج کی ان آیات کے پس منظر میں لکھا گیا ہے۔، جن میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بنی اسرائیل کو سبت (ہفتے) کے دن مچھلیوں کے شکار سے منع کیا تھا۔ [۱۲] قرآن مجدی کی سورہ بقرہ (آیت ٦٥) میں بنی اسرائیل کے سبت کا قانون توڑنے کی سزا کے طور پر انھیں بندر بنا دیے جانے کا ذکر ہے۔ [۱۳] قرآن مجید کے مفسرین نے بنی اسرائیل کے حیلوں اور مکر کو تفصیل سے بیان کیا ہے کہ وہ کس طرح دریا میں سے نالیاں نکال کر یا کانٹوں میں مچھلیاں پکڑ کر رات کو دریا کنارے کانٹے کی رسی کو کسی پتھر سے باندھ دیتے اور صبح مچھلی نکال لیتے اور کہتے کہ انھوں نے سبت کے دن کی حرمت پامال نہیں کی۔ [۱۴] یہی حیلے اور مکر افسانہ 'آخری آدمی' میں پیش ہوئے ہیں۔ اگر چہ افسانے کے کردار اپنے ناموں (الیاسف، الیعذر، ابن زبلون، الیاب، بنت الاخضر) سے اپنی بنی اسرائیلی شناخت کو قائم رکھتے ہیں۔ مگر ان کے اعمال اور نفسیاتی کیفیات عمومی انسانی ہیں۔ افسانے کی فضا بھی عمومی ہے۔ یہاں اس بات پر بھی زور دینے کی ضرورت ہے کہ انتظار حسین نے مذہبی اسطورہ کی بنیاد پر ایک ادبی متن تیار کیا ہے، جس کی رسمیات مذہبی متن سے مختلف ہوتی ہیں۔

ادبی متن مذہبی متن کے برعکس، انسانی تخلیق ہے، اور اپنی نہاد میں بہ قول ایڈ ورڈ سعید "دینویت" (Worldliness) کی اساسی خصوصیت رکھتا ہے جو حیاتی خصوصیت اور تاریخی امکانیت سے عبارت ہے۔ [۱۵] ادبی متن کی دینویت اسے مذہبی تصورات کی مثالیت کی بجائے، دینوی زندگی کی تجربیت کے قریب رکھتی ہے۔ ادب عظیم آدرشوں کی تبلیغ کے بجائے، ان کی شکستگی کے بیانیے زیادہ لکھتا ہے کیوں کہ اسی صورت میں ادب خدائی کلام کی بجائے انسانی آواز کا نمائندہ بن سکتا ہے۔ یہ بات انتظار حسین کے حوالے سے کہیں زیادہ درست ہے۔ وہ مذہبی اساطیر و روایات کی طرف رجوع کرتے ہیں مگر ان کے احیا کی بجائے ان کی بنیاد پر افسانے کی نیو اٹھاتے ہیں۔ ان کے افسانوں سے ظاہر ہے کہ وہ مذہبی روایات کی طرف اس لیے رجوع کرتے ہیں کہ بنیادی انسانی سوالات کو ایک نیا تناظر میسر آ سکے۔ اصل یہ ہے کہ وہ مذہبی اساطیر کا مطالعہ خالص فنکارانہ ذہن سے کرتے ہیں۔ لہٰذا وہ مذہبی روایات کی مذہبیت کو ادب کی دینویت میں بدل دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے افسانوی کردار جب اپنے انسانی درجے سے گرتے، اور کوئی مکروہ صورت اختیار کرتے ہیں تو ہمیں ان کے افسانوی کردار جب اپنے انسانی درجے سے گرتے اور کوئی مکروہ صورت اختیار کرتے ہیں تو ہمیں ان سے نفرت نہیں، ہمدردی

موں ہوتی ہے؛ ایک سوگوار کیفیت ہم پر طاری ہو جاتی ہے جس کا منبع ان کرداروں کی بساط بھر جدوجہد کی نا کامیابی کا احساس ہے۔ مگر اس کا کیا کیا جائے کہ بعض لوگوں نے اس افسانے کا مطالعہ مذہبی متن کے مطالعے کی رہنمایات کے تحت کیا ہے، اور یوں اسے سیدھا سادھا اخلاقی و روحانی زوال کا حامل قرار دیا ہے۔

یہ افسانہ الیاسف کی داخلی جدوجہد کو پیش کرتا ہے۔ وہ اس قریے کا آخری آدمی ہے جہاں سب لوگ بندر بن چکے ہیں۔ وہ عہد کرتا ہے کہ ''معبود کی سوگند میں آدمی کی جون میں پیدا ہوا ہوں۔ اور میں آدمی کی ہی جون میں مروں گا''۔ ساری کہانی اس عہد کو سچ ثابت کرنے کی سخت، داخلی، نفسیاتی جدوجہد کے بیان پر مشتمل ہے۔ افسانے کی معنویت اس گرہ میں مضمر ہے کہ وہ یہ عہد نفس کی کس حالت میں کرتا ہے، اور کس کے خلاف جدوجہد کرتا ہے؟ اس کی جدوجہد اپنے بندر بننے کے خلاف، ہے یعنی خود اپنے خلاف۔ سامی مذہبی و اخلاقی لغت میں بندر انسان کا 'غیر'، اس کے وجود کی مسخ شدہ صورت ہے۔ مچھلیوں کے شکار سے منع کرنے والے نے انھیں بتایا تھا کہ بندر تمہارے درمیان ہیں مگر یہ کہ تم دیکھتے نہیں ہو۔ لوگوں نے اسے ٹھٹھا سمجھا کہ درمیان موجود ہونے کے باوجود انھیں بندر کیوں نہیں نظر آ رہے تھے۔ واقعہ یہ تھا کہ ان کے اندر، ان کے نفس کی گہرائی میں (بہ صورت حیلہ و مکر) ان کا 'غیر' موجود ہے مگر ان کی نظر او جھل ہے۔ پوری کہانی اس 'غیر' کی رونمائی کی کہانی ہے۔ یہاں بھی بنیادی موتف 'یاد' ہے۔ الیاسف الیعذر، ابن زبلون، الیاب کے بندر بننے کے واقعے کو یاد کرتا ہے: اسے معلوم پڑتا ہے کہ محبت و نفرت، غصہ و ہمدردی، رونا و ہنسا، خوف جیسے جذبات ہی نے اس کے ہم جنسوں کی کایا کلپ کر دی تھی، اور وہ جذبات سے ڈر جاتا ہے۔ وہ آگاہ ہوتا ہے کہ جذبات انسانی ذات کا سمندر ہیں اور اس کے بچاؤ کی ایک ہی صورت ہے کہ وہ جزیرے کی طرح اس سمندر کے خلاف مزاحمت کرے۔ 'الیاسف کہ اپنے تئیں آدمیت کا جزیرہ جانتا تھا' جذبے کی لہروں سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی آدمیت، بشریت نہیں عقلیت سے عبارت ہے۔ وہ اپنی جبلت، اپنی بشریت ہی کو اپنا غیر تصور کرتا ہے۔ وہ اس زعم میں مبتلا ہے کہ وہ ایک عقل مند آدمی ہے۔ اس کا عہد بھی اپنی عقل پر اندھے اعتقاد کا مظہر ہے؛ وہ ایک عقلی انسان کے طور پر نہ صرف حیلہ و مکر کرتا ہے، بلکہ اپنی عقل کی مدد ہی سے اپنے جذبات پر قابو پانے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ یہ بات پوری طرح نہیں سمجھ سکتا کہ اس نے جو طمع اور مکر کیا تھا، وہ اسے کے عقلی وجود کی کارستانی تھی۔ عقل ہی کے دھوکے میں آ کر اس نے اپنے دل کی کایا کلپ پتھر کے طور پر کر لی تھی۔ پتھر بننا بندر کے مقابلے میں کہیں زیادہ سخت سزا تھی۔ اس نے اپنی جبلت، اپنی بشریت کو غیر تصور کیا۔ بنت الاخضر کہ جس کے لیے اس کا جی چاہا تھا، اس کی بشریت کے عین مرکز میں تھی جس کی چھاتیاں ہرن کے بچوں کے موافق تڑپتی تھیں، جس کا پیٹ گندم کی ڈھیری کی مانند کہ پاس اس کے صندل کا گول پیالہ ہے نگ آ جبہ ہے کہ جب وہ آدمی بنے رہنے، یعنی اپنی عقل کو قائم رکھنے کے عہد میں ناکام ہوتا ہے، اس لئے کہ عقل خود

سے باہر نہیں دیکھ سکتی اور وہ اپنے ہی ہم جنسوں میں جا ملتا ہے۔ بنت الاخضر ہی کو سونگھتا ہوا چاروں ہاتھ پیروں پر چلتا ہے۔ یعنی اپنی بشریت کے مرکز کا رخ کرتا ہے۔ الیاسف اور اس کے ہم جنسوں کے بندر بننے کی کہانی ایک جیسی نہیں ہے۔ دوسرے اچانک، کسی ایک جذبے کی زد پر آ کر بندر بنتے ہیں، مگر الیاسف کی کایا کلپ ایک مرحلہ وار عمل کے بعد ہوتی ہے۔ یہ مراحل اس پر 'غیر' کے متعدد، متضاد، کثیر معانی منکشف کرتے ہیں؛ یہ 'غیر' غصے، خوف، محبت نفرت، ہمدردی جیسے مفاہیم رکھتا ہے، اور الیاسف بھی انھی کو اپنے اندر سے خارج کرنے کی سعی کرتا ہے۔ یوں الیاسف انسانی وجود کی عقل و جذبات پر مبنی ثنویت، اس کے برپا کیے گئے عذاب اور اس کے عہد کی شکستگی کا سارا راز ہم پر فاش کر دیتا ہے۔

اصل سے دوری و معزولی (Displacement) انتظار حسین کے افسانوں کا ایک اہم موضوع ہے جو انھیں پس نوآبادیاتی فکشن کی مثال بناتا ہے۔ صورتوں کا مسخ ہونا اور پہچان کا گم ہونا بھی اصل سے دوری اور معزولی ہے۔ انتظار حسین کے کتنے ہی افسانے اس موضوع پر ہیں، تاہم ان میں 'شہرِ افسوس' کلا درجہ بلند تر ہے۔ 'شہرِ افسوس' دوری معزولی کی تمثیل ہے یہ افسانہ سن سنتالیس کے فسادات اور ہجرت کے پس منظر میں لکھا گیا ہے جس نے لاکھوں لوگوں کو ان کی مٹی سے دور کیا، اور ان کی انسانی شناختوں کو مسخ کیا مگر یہاں بھی انتظار حسین خود کو سن سنتالیس تک محدود نہیں رکھتے، وہ پس نوآبادیاتی برصغیر کے نئے انسان کی اصل سے دوری و معزولی کے سوال کو قدیم زمانوں تک لے جاتے ہیں۔ ایک طرف گیا کے بدھ تک اور دوسری طرف بنی اسرائیل کی دربدری تک۔ ایک نے زمین کے ظالم ہونے کا فلسفہ پیش کیا اور دوسری روایت میں زمین سے بچھڑنے کا دکھ سرایت کیے ہوئے ہے۔ بنی اسرائیلی روایات سے ان کی دل چسپی کا بڑا محرک 'ہجرت' کا وہ تجربہ ہے جس سے یہ قوم گزری اور جس نے ان کے افسانوی کرداروں کو سن سنتالیس کی ہجرت کا دکھ سمجھنے اور بھوگنے میں مدد دی۔

یہ افسانہ تین کرداروں کی زبانی بیان ہوا ہے، جنھیں کوئی نام نہیں دیا گیا، وہ پہلے، دوسرے اور تیسرے آدمی کی 'شناخت' رکھتے ہیں۔ نام انفرادی شناخت ہے، جب کہ آدمی نوعی شناخت ہے فسادات کے دوران جو کچھ کیا، آدمی نے کیا، فرد نے نہیں؛ آدمی جو نہ ہندو ہے نہ مسلمان، نہ عیسائی نہ یہودی۔ چناں چہ افسانے میں، مَیں اور تُو کا فرق اور شناخت مٹ گئی ہے اس لیے کہ دونوں اپنی اپنی اصل سے اکھڑ گئے ہیں۔ اور اپنی صورتوں کو مسخ کر بیٹھے ہیں۔ وہ زندہ ہیں مگر جنھوں نے اپنی لاش اپنے کاندھے پر اٹھائی ہوئی ہے ان کی اپنی ہی لاش، ان کا 'غیر' ہے، جس سے نجات کی کوئی صورت انھیں سجھائی نہیں دیتی، مگر وہ ان سب واقعات کو 'یاد' کرتے ہیں جن کی وجہ سے قبول کرتے ہیں۔ ماضی نمائی کی یہ تکنیک انھیں اپنے ہی وجود کے 'غیر' سے متعارف ہونے کے قابل بناتی ہے۔ شناخت کی گم شدگی کا اس سے بہتر بیانیہ کم از کم اردو میں موجود نہیں!۔

'زناری' میں ایک بار پھر 'غیر' موضوع بنا ہے۔

یہ افسانہ کتھا سرت کی آٹھویں کہانی اور بیتال پچیسی کی چھٹی کہانی کے پس منظر میں لکھا گیا ہے۔ تین کرداروں (دھاول، مدن سندری، گوپی) کی یہ کہانی جرمن ناول نگار ٹامس مان اور کنڑ ڈراما نگار گریش کرناڈ کی توجہ کا مرکز بھی بنی ہے اور یوں متن پر متن بنانے کی انوکھی مثال ہے۔ ٹامس مان، اپنے ہی ہم وطن ہنرخ زمر کی کتابوں (Maya the Indian Myth, the Indian world Mother) کی مدد سے اس کہانی سے آگاہ ہوا، اور گریش کرناڈ نے ٹامس مان کے ناول The Transposed Heads (۱۹۴۰) کو سامنے رکھ کر ۱۹۷۲ میں اپنا ڈراما ہایاودن (Hayavadana) لکھا۔ انتظار حسین کا افسانہ ۱۹۸۵ میں شائع ہونے والے مجموعے خیمے سے دور میں شائع ہوا۔ ٹامس مان، گریش کرناڈ اور انتظار حسین کے یہاں اگر کوئی بات مشترک ہے تو وہ اس کہانی میں مضمر جسم اور ذہن کی کشمکش کی وجودیات ہے۔

(کہانی کی اساسی ساخت میں سب نے کچھ نہ کچھ تبدیلی کی ہے)۔ جہاں تک اس کشمکش کی نوعیت اور اس کی بنیاد پر انسان کی وجودی صورتِ حال سے متعلق سوالات کی تشکیل کا تعلق ہے تو وہ تینوں کے یہاں الگ الگ ہے ٹامس مان اور گریش کرناڈ کے یہاں مرد کردار دوست ہیں اور دونوں اکلوتے نسوانی کردار کی محبت میں گرفتار ہیں جب کہ انتظار حسین کے افسانے میں ایک شوہر اور دوسرا بھائی ہے۔ چناں چہ انتظار حسین بیتال کی پچیسی کی کہانی اساسی ساخت میں کوئی بڑی تبدیلی نہیں کی، مگر باقی دونوں ادیبوں نے اس باب میں آزادی سے کام لیا۔ بایں ہمہ دو آدمیوں کے سروں کی تبدیلی کے بنیادی واقعے نے سب لکھنے والوں کے تخیل کو یکساں طور پر برانگیخت کیا ہے۔ یہ 'طلسمی حقیقت' ایسا تصوراتی میدان مہیا کرتی ہے محسوس ہوتی ہے جس میں دنیا کے یہ ممتاز فکشن نگار اپنے مخصوص تناظر میں روح اور بدن، ذہن اور دل، فن اور حیات کی کشمکش سے متعلق بنیادی سوالات قائم کرتے ہیں۔ بیتال نے دھاول اور گوپی کے سروں کی تبدیلی کے بعد زندہ ہو جانے کے واقعے پر کہانی ختم کی، اور یہ سوال اٹھایا کہ مدن سندری کا شوہر کون ہے؟ بکرم نے دھاول کا نام لیا۔ دلیل یہ دی کہ بدن کے انگوں سب سے اتم سر ہے، اس لیے دھاول ہی مدن سندری کا شوہر ہے۔ بیتال کی سنائی گئی کہانی کا یہ خاتمہ بیسوی صدی کی پیچیدہ سیاسی و نفسیاتی صورتِ حال کی فکشنی تفہیم کا ابتدائیہ ثابت ہوتا ہے۔ تینوں ادبا اپنی کہانیاں وہیں سے شروع کرتے ہیں جہاں بیتال کی کہانی ختم ہوتی ہے۔

ٹامس مان نے جرمن فلسفے اور گوئٹے کے اثرات سے ذہن اور جسم کی ثنویت کو موضوع بنایا ہے، جس کی نمائندگی شیرادامان اور نندا (دھاول اور گوپی کے متبادل نام) کرتے ہیں۔ شیرادامان نازک بدن کا دانش ور ہے، جب کہ نندا طاقت ور بدن کا مالک اتھلیٹ ہے۔ ذہن و جسم کی دوئی کی بنیادی دونوں کی متضاد خصوصیات ہی میں

رکھ دی گئی ہے۔ سیتا (مدن سندری کا متبادل نام) کی شادی شراد مان سے ہو چکی ہے اور گربھ سے ہے مگر نندا کے وجیہ بدن کی خاموش عاشق ہے۔ جب وہ کالی کے مندر میں دونوں دوستوں کے کٹے ہوئے سروں کو ان کے دھڑوں سے جوڑتے ہوئے تبدیل کرتی ہے، تو گویا اپنی لاشعوری خواہش کی تکمیل کرتی ہے۔ وہ شراد مان (جس سے نندا کا دھڑ جڑا ہے) سے وصل میں ایک نئی طرح کی سرشاری محسوس کرتی ہے؛ ایک دیرینہ آرزو کی تکمیل کی سرشاری۔ پھر نندا (جس شراد مان کا دھڑ جڑا ہے) سے یہ سوچ کر وصال کرتی ہے کہ اس کا دھڑ اس کے شوہر ہی کا تو ہے۔ دونوں دوستوں میں 'سیتا' کی ملکیت کا جھگڑا دونوں کے ایک دوسرے کو قتل کرنے کی صورت میں طے ہوتا ہے۔ ٹامس مان کے ناول میں 'سیتا' کا سروں کو بدلنا روح اور فطرت، آرٹ اور زندگی کی خلیج کو پاٹنے کی آرزو کی علامت ہے مگر جس کی تکمیل نہیں ہو سکتی''۔ (۱۶) گریش کرنارڈ کے یہاں شناخت کے گڈمڈ ہونے کا مسئلہ زیادہ شدت سے نمایاں ہوا ہے۔ ڈرامے میں کہانی در کہانی کا سلسلہ ہے۔ ہایا ودن ایک ایسا کردار ہے جس کا سر گھوڑے کا اور جسم آدمی کا ہے۔ وہ اپنی دوہری شناخت سے نجات کی سخت کاوش کرتا ہے، اور بالآخر کالی کی مدد سے اپنی جدو جہد میں کامیاب ہوتا ہے: وہ ایک مکمل گھوڑا بن جاتا ہے۔ بالکل ایسے ہی جیسے آزاد بخت مکھی بن جاتا ہے۔ آگے کہانی میں دیوت اور کپل ظاہر ہوتے ہیں، جو شیراد مان اور نندا کی طرح دوست ہیں ان کی کرداری خصوصیات، ٹامس مان کے کرداروں کی طرح ہیں۔ ایک ذہن، دوسرا جسم ہے۔ دونوں پدمنی (مدن سندری کا متبادل نام) کی محبت میں گرفتار ہوتے ہیں۔ دیودت، پدمنی سے شادی کرتا ہے۔ (۱۷) بعد کی کہانی ٹامس مان کے ناول کی کہانی سے مماثل ہے۔ تاہم گریش نے دونوں دوستوں کے درمیان پدمنی کی 'ملکیت' سے متعلق کشمکش، اور دیودت کی اپنے سر سے جڑے ایک غیر کے دھڑ کے ضمن میں کشمکش کو نہایت شدت سے پیش کیا ہے۔ انھیں زندہ رہنے کی خواہش باقی نہیں رہی کیوں کہ وہ اپنی شناخت کھو چکے ہیں۔ ان کی حالت ایبسرڈ تھیٹر کے کرداروں جیسی ہے؛ جنھیں زندگی میں دل چسپی نہیں ہوتی؛ وہ زندگی پر یقین سے خالی ہوتے ہیں۔

کلاسیکی اور جدید یورپی ذہن ثنویت کے ذریعے تفہیم کا عادی رہا ہے: فلسفے میں ذہن اور مادہ، نفسیات میں ذہن اور جسم، دینیات میں خیر اور شر، نوآبادیات میں مغرب اور مشرق، نیز گورے اور کالے، عقلیت و مذہبیت، ساختیاتی لسانیات میں دال (سگنی فائر) اور مدلول (سگنی فائیڈ)، تنقید میں جمالیات اور اخلاقیات، اسی ثنوی طرز فکر کی پیداوار ہیں۔ ٹامس مان اسی طرزِ فکر کی نمائندگی کرتا ہے۔ ثنویت یہ تقاضا کرتی ہے کہ دو متضاد عناصر میں سے لازماً ایک کا انتخاب کیا جائے کیوں کہ دونوں میں سے ایک بہتر، برتر اور زیادہ مفید ہونے کا مدعی ہوتا ہے، ایک نیام میں دو تلواریں نہیں سما سکتیں، اس لیے ایک کو ٹوٹنا ہی پڑتا ہے۔ چوں کہ تلوار ہی تلوار کو کاٹتی ہے اس لیے ایک کے ٹوٹنے سے دوسری کے مجروح ہونے کا بھی اتنا ہی امکان ہوتا ہے۔ شراد مان اور نندا، یا عقل جسم، ذہن/روح یک

نہیں ہو سکتے، لہٰذا وہ دونوں ایک دوسرے پر حملہ آور ہوتے ہیں، عقل، جسم پر غالب آنے کی، اور جسم عقل کو مغلوب کرنے کی متشددانہ سعی کرتا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ دونوں کا موہیت کی تیغ سے خاتمہ ہو جاتا ہے۔ گریش کرنارڈ کے یہاں خاتمے کی جگہ لغویت (Absurdity) ہے۔ یہ معروضات ہمیں 'زناری' کو بہتر طور پر سمجھنے میں مدد دیتی ہیں۔

'زناری' میں بیانیے کا ارتکاز پہلے مدن سندری کی کشمکش اور بعد میں دھاول کی اندرونی کشمکش پر ہے۔ گو یہ خود کہیں افسانے میں ظاہر نہیں ہوتا، وہ مدن سندری اور دھاول کے بیانات، خود کلامیوں کے وسیلے سے بالواسطہ طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ ٹامس مان اور گریش کرنارڈ کے قطعی برعکس، انتظار حسین نے دونوں مرد کرداروں میں رقابت یا موہیت کا رشتہ قائم ہی نہیں کیا۔ لہٰذا ذہن اور جسم، آرٹ اور زندگی کی جدلیت کی نمائندگی ان کرداروں کی وساطت سے نہیں کی گئی۔ مدن سمندری کے یہاں کشمکش کا آغاز ٹھیک اس لمحے ہوتا ہے، جب وہ دھاول کو نئی زندگی ملنے کے بعد اس کے بازوؤں میں ہوتی ہے۔ اسے دھاول کے بازو اجنبی لگتے ہیں۔ وہ اس واقعے کو بھول چکی ہوتی ہے کہ اس سے سروں کی تبدیلی میں غلطی سرزد ہوئی تھی لہٰذا وہ تڑپ کر کہتی ہے: ''یہ تو نہیں ہے''۔ دھاول سمجھ نہیں پاتا کہ قصہ کیا ہے تب وہ اسے بتاتی ہے کہ اس سے کیا چوک ہوئی تھی، جب دیوی اس سے پرسن ہوئی تھی، اور اس کے پتی اور بھیا کو جی دان دیا تو وہ مارے خوشی کے ایسی گڑبڑائی تھی کہ اس نے بھیا کے دھڑ پر پتی کا مستک جڑ دیا، اور پتی کو منڈ بھیا کے رنڈ پر۔ انتظار حسین یہاں مدن سندری کے اس فعل کو خوشی کی حالت میں سرزد ہونے والا اتفاقی فعل قرار دیتے ہیں، جب کہ ٹامس مان اسے ایک دانستہ فعل قرار دیتے ہیں جس کے پیچھے شدید نوعیت کی لاشعوری تحریک موجود تھی۔ بیتال پچیسی کے مدون گوہر نوشاہی نے بھی اس نفسیاتی توجیہ کی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ مدن سندری کے اس فعل کے پیچھے ''دو مختلف جبلتیں کام کر رہی ہیں۔ ایک تزویج محرمات (incest) کی اور دوسری Father Seeking کی، جس کی رو سے کہانی میں لڑکی کا عشق اپنے خاوند سے اس قدر ارفع ہو جاتا ہے کہ وہ اسے باپ یا بھائی کی صورت دیکھنا چاہتی ہے، اور اس سے جنسی تعلقات رکھنے کی بجائے اس کی پوجا کرنا چاہتی ہے''(۱۸)۔ اگر کتھا سرت ساگر کی کہانی کو سامنے رکھیں تو اس کا باعث 'لسانی خطا' محسوس ہوتی ہے، جو دیوی سے دعا مانگتے ہوئے، اس سے سرزد ہوئی۔ مدن سندری نے دیوی سے گڑگڑاتے ہوئے کہا کہ: ''اے دیوی! ان دو کو میرے شوہر اور بھائی ہونے دے''(۱۹)۔ اس سے چوک اس ماورائیت کے روبرو ہونے کی وجہ سے ہوئی، جس کا احساس زبان کو گنگ کر دیتا ہے، یا لڑکھڑا دیتا ہے۔ یعنی ماورائیت کی 'موجودگی' انسانی منشا کو، جس کا اظہار زبان میں ہوتا ہے، تہ و بالا کر سکتی ہے۔ اسے روایتی طور پر ہم تقدیر سے موسوم کر سکتے ہیں۔

'زناری' کا بیان کنندہ مدن سندری کی چوک کی لاشعوری توجیہات کی طرف متوجہ ہی نہیں۔ اس کی توجہ ابتدا

میں مدن سندری کی سر اور دھڑ کے تبادلے پر ہے، پھر توجہ کا مرکز دھاول کی کشمکش ہے۔ اصل یہ ہے کہ دھاول کی کشمکش کا بیج مدن سندری کی چوک کے اعتراف خطا میں ہے۔ "مدن سندری نے تو طے کر لیا کہ اب وہ سر اور دھڑ کو ایک جانے گی، پر یہ کچھ کہنے کے بعد دھاول دبدا میں پڑ گیا"۔ اسی کشمکش میں وہ رفتہ رفتہ 'غیر' سے متعارف ہوتا ہے۔

ایک میں ہی ہوں یا کوئی دوسرا مجھ میں آن جڑا ہے یا میں دوسرے میں جا جڑا ہوں۔ تو میں اب سارا میں نہیں ہوں، تھوڑا میں تھوڑا وہ۔ (۲۰)

اسی مقام پر اس کی ذات کے متحد ہونے کے یقین پر ایک زبردست چوٹ پڑتی ہے۔ وہ خود کو دولخت محسوس کرتا ہے اور ان ٹکڑوں کی پہچان بھی کرتا ہے: میں اور وہ۔ اپنا اور غیر۔ ان میں سے کوئی بھی مکمل نہیں۔ دونوں کی تخفیف ہو گئی ہے۔ اس امر کی کوئی توجیہ اس 'ثبوتیت اساس حقیقت پسندی' سے نہیں ہو سکتی جو خود سے باہر اور خود سے مختلف شے سے رشتہ استوار نہیں کر سکتی۔ افسانے میں اسے 'انہونی' کہا گیا ہے: اسی کو فرائیڈ نے Uncanny کہا ہے۔ "کتنی انہونی بات ہے، پر اب یہ ہے کہ میرا شریر میرا نہیں ہے۔ مستک میرا ہے، باقی سب کچھ دوسرے کا"۔ یہ بات وہی دھاول کہہ رہا ہے جس نے مدن سندری سے کہا تھا کہ "ندیوں میں اتم گنگا ندی ہے۔ پربت میں اتم سمیرو پربت، انگوں میں اتم مستک باقی دھڑ کا کیا ہے۔ وہ تو سب ایک سمان ہوتے ہیں۔ مانو تو مستک سے پہچانا جاتا ہے"۔ (یہ وہی دلیل ہے جو راجہ بکرم نے بیتال کے سامنے رکھی تھی اور اس کی بنیاد پر دھاول کو مدن سندری کا شوہر ٹھہرایا تھا)۔ مدن سندری نے دوبارہ اسے یہی بات یاد دلائی۔ وہ کھسیانا بھی ہوا، مگر آخر کب۔ اب اسے اس دلیل کے بودے پن کا احساس ہوتا ہے۔ یہ دلیل عقل عامہ کی دلیل تھی، جس کی حیثیت مناظرانہ تھی۔ یہ کسی اور کولا جواب کرنے کے لیے تو پیش کی جا سکتی تھی، مگر اپنی لخت لخت ذات کا اس سے اطمینان کہاں ہو سکتا تھا! وہ خود سے اور بیوی سے رشتے کے ضمن میں بنیادی سوالات سے دوچار ہوتا ہے۔ سر اپنا، دھڑ پرایا۔ مدن سندری پوری ہے اور وہ آدھا ہے، آدھے سے بھی کم۔ "وہ سوچ میں پڑ جاتا کہ دوسرے کے جوڑ سے پورا بن کر وہ کیا بنتا ہے اور کون بنتا ہے؟ اور مدن سندری اس کی کون ہے؟

اس ساری کشمکش کا محور 'غیر' کی موجودگی کا علم ہے۔ دھاول کے پاس اپنا سر ہے، یعنی اپنا ذہن، اپنی حالت کو سمجھنے کی صلاحیت، مگر سر سے نیچے جو رنگا رنگ کائنات ہے، وہ دوسرے اور غیر کی ہے۔ یہ افسانہ 'غیر' کی ظاہریت (Exteriority) کی تمثیل ہے۔ دھاول کا 'غیر' مکانی طور پر اس سے جڑا ہے، اس کے سامنے ہے مگر وہ اس کو نہ تو خود سے جدا کر سکتا ہے، نہ اسے قبول کر سکتا ہے اور نہ اس کو فراموش کر سکتا ہے۔ دھاول کے پاس منفی امکانات کی کثرت ہے۔ وہ 'غیر' کی تصور میں بھی نفی نہیں کر سکتا ہے، مدن سندری سے وصال نہیں کر سکتا کہ وہ کیسے ایک 'غیر' کے ساتھ اپنی دھرم پتنی سے وصال کرے! 'غیر' کی ظاہریت اس کے چوگرد پاؤں پسارے ہے۔ دھاول کی کشمکش

ظاہر اور باہر پر غالب نہ آسکنے سے عبارت ہے۔۔ایک بڑے ڈیل ڈول کا 'غیر' اس کے ذہن کو تباہ کرنے پر تلا ہے جنسی امکانات کی کثرت نے اسے پوری طرح بے بس کر دیا ہے۔ چناں چہ وہ دیوانند رشی سے اپنی گتھی سلجھانے کی درخواست کرتا ہے۔ ''سو باتوں کی ایک بات تو نر ہے۔ مدن سندری ناری ہے۔ جا اپنا کام کر۔'' رشی کی اس بات سے آنکھوں پر پڑا پردہ ہٹ گیا۔ گویا وہ ایک التباس کا شکار تھا جس نے اس بات کو اس کی نظروں سے اوجھل کر دیا تھا کہ اس کی کم از کم ایک شناخت پوری طرح قائم و برقرار ہے؛ جنسی شناخت۔ اس نے بیچ جنگل سے گزرتے ہوئے مدن سندری کو ایسے دیکھا، جیسے جگوں پہلے پر جاپتی نے اوشا کو دیکھا تھا، اور دھاول کی لالسا بھری نظروں کو دیکھ کر مدن سندری بھی بھڑکی۔

ٹامس مان اور گریش کرنارڈ کے یہاں روح /عقل اور مادے/ جسم کی یک جائی امر محال ہے۔ ان کی کہانیوں میں کشمکش و تصادم کی شدت ہی نقطۂ عروج ہے۔ جب کہ انتظار حسین دھاول کے داخلی تصادم کو تو پیش کرتے ہیں اور اس کی مدد سے شناخت کے بحران کو بھی سامنے لاتے ہیں مگر اس بحران کو وقت کے ابدی پھیلاؤ میں ایک نقطہ تصور کرتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں شناخت کا یہ بحران نہ تو ہمیشہ سے موجود تھا اور نہ اس میں ابدیت ہے۔ روح اور جسم کی ثنویت کا کرب سہنا انسانی تقدیر نہیں۔ اسی لیے وہ دھاول کے یہاں 'غیر' کی موجودگی کو آنکھوں کا پردہ کہتے ہیں۔ دونوں کا خود کو نر اور ناری تسلیم کر لینا، درحقیقت اپنی اس اصل کی بازیافت ہے جسے اساطیر میں زرخیزی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہ پرش اور پراکرتی کا وصال ہے۔ کپل منی کے سانکھیہ فلسفے کی رو سے کائنات پرش اور پراکرتی کے اتحاد سے وجود میں آئی ہے؛ پرش شعور عقل روح کی علامت جب کہ پراکرتی لاشعور، جسم مادے کی علامت ہے یہ دونوں لالسا کی مدد سے ایک دوسرے سے جڑتے ہیں۔ لالسا دونوں کی دوری اور غیریت کو ختم کرتی ہے، اور یہ خاتمہ تخلیق کے لامتناہی عمل کا نقطہ آغاز ہوتا ہے۔

حوالہ جات

۱- بہ حوالہ آئیور بی۔ نیومان، Uses of the Other,"the east "in European Identitiy Formation (مانچسٹر یونیورسٹی پریس، برطانیہ، ۱۹۹۹) ص ۱۳۔

۲- آندرے بریٹن، Manifestoes of Surrealism، (ترجمہ رچرڈ سیور، ہیلن آر لین) یونیورسٹی آف مشی گن پریس، امریکا، ۱۹۷۲، (۱۹۲۴) ص ۶۔

۳- یورپ کے نوجوان فنکاروں نے اس جنگ کا ایک جواب ڈاڈائیت کی صورت دیا، جو اصل میں ہر شے کی نفی کرتی تھی۔ اس تحریک کے آغاز کی کہانی کافی دل چسپ ہے۔ یہ تحریک ۱۹۱۶ میں زیورخ (سوئٹزر لینڈ) میں شروع ہوئی، مگر اس میں سوئٹزر لینڈ کا کوئی فنکار شامل نہیں تھا۔ پہلی عظیم جنگ کے دنوں میں یہ ملک یورپ بھر سے جنگ کے ستائے ہوئے لوگوں کی پناہ گاہ بن گیا تھا۔ لینن نے ڈاڈائیت کے مرکز (کے بارٹ وولیٹر، جو ایک نائٹ کلب تھا) کے بالکل قریب رہ کر روسی انقلاب کا خاکہ تیار کیا۔ مئی ۱۹۱۵ میں ہیوگو بل اور ایمی ہینکس جرمنی سے زیورخ پہنچے اور اگلے برس کے بارٹ وولٹیئر قائم کیا، جو ڈاڈائیت کا مرکز بنا۔ اس کے بعد یورپ کے متعدد مہاجر تخلیق کار یہاں پہنچے، جن میں ٹرسٹن زارا، جو ہیولسن بیک کے مطابق یہ تھی: ''ہم میں سے کوئی اس جرأت کو نہیں سمجھ سکا تھا، جو قوم کے نظریے کی خاطر خود کو مار دیے جانے کی اجازت دینے کے لیے ضروری تھی۔ قوم کا نظریہ اپنی بہترین صورت میں پوستین اور چمڑے کے تاجروں کے مفاد پسندوں، اور اپنی بدترین صورت میں نفسیاتی مریضوں پر مشتمل ہے۔ یہ لوگ اپنے جرمن آبائی وطن سے گوئٹے کی جلدیں اپنے تھیلوں میں ڈال کر نکلتے ہیں تا کہ فرانسیسی وردی پیٹوں میں اپنی سنگینیں بھونک سکیں''۔ چناں چہ ڈاڈائیت نے قوم پرستی، سائنسی عقل پرستی مشینوں، ہتھیاروں کی نفی کرتی تھی۔ خود لفظ ڈاڈا کی کہانی بھی کم دلچسپ نہیں۔ ڈاڈا فرانسیسی لفظ ہے، جس کا مطلب ہے، یعنی بچے کا ایسا چھڑی نما کھلونا جس کے ایک سرے پر گھوڑے کا سر بنا ہو۔ ہیوگو بل اور ہیولسن بیک کو یہ لفظ فرانسیسی جرمن لغت میں ملا تھا، اور انھیں اپنے انوکھے پن اور ایمائیت کی وجہ سے پسند آیا، اور بعد میں یہی لفظ ان تمام فنکارانہ سرگرمیوں کے لئے مخصوص ہو گیا، جو کے بارٹ وولٹیر کے نائٹ کلب میں انجام دی جاتی تھیں۔

(دائٹ مار ایلگر، Dadaism، (مارسل ڈوچیمپ، بون، ۲۰۰۴) ص ۸ تا ۱۳۔)

۴- آندرے بریٹن، Manifestoes of Surrealism متذکرہ بالا، ص ۱۴۔

۵- مثلاً فرانسیسی مصنف چارلس رویت (۱۹۲۵-۱۹۹۱) نے اعتراف کیا ہے کہ اس کے ناولوں پر رامائن اور الف لیلہ ولیلہ کا اثر تھا۔ اسی طرح اطالوی مصورہ لیونور فنی (۱۹۰۸-۱۹۹۶) نے معاشرے کی مردانہ اقتدار کے خلاف عورتوں کی بغاوت کے موضوع پر تصاویر کے لیے بنیادی خیال الف لیلہ ولیلہ سے لیا۔

(دیکھیے، کائتھ ایسلیے، Historical Dictionary of Surrealism، (دی سکیئر کرو پریس، ٹورنٹو، ۲۰۱۰) ص ۱۷۶، ۱۹۹۔)

۶- آر۔ پارتھا سارتھی، ''The Example of Raja Rao'' مشمولہ Word As Mantra:The Art of Raja Rao (مرتب۔ رابرٹ ایل۔ ہارڈ گویو) (کتھا، نئی دہلی، ۱۹۹۸ء) ص ۲۲۔

۷- آصف فرخی، مقدمہ Basti (از انتظار حسین، ترجمہ فرانسس پریچٹ) (نیویارک بک ریویو، نیویارک ۲۰۱۳ء) ص xi۔

۸- گوپی چند نارنگ، فکشن شعریات: تشکیل و تنقید (سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۹ء) ص ۱۳۲

محمد عمر میمن اور سجاد باقر رضوی نے انتظار حسین کو روحانی زوال کا افسانہ نگار قرار دیا ہے۔ مثلاً سجاد باقر رضوی آخری آدمی کے
۹- دیباچے میں لکھتے ہیں: "انتظار حسین غالباً اردو کے پہلے افسانہ نگار ہیں، جنھوں نے انسانوں کے اخلاقی و روحانی زوال کی کہانی
مختلف زاویوں سے لکھی ہے"۔ آگے جن افسانوں کی توضیح کی ہے وہ آخری آدمی اور زرد کتا ہیں۔ دیکھیے
[مجموعہ انتظار حسین (سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۷ء) ص ۳۶۹]

انتظار حسین، مجموعہ انتظار حسین، متذکرہ بالا ص ۳۸۲، ۳۹۰۔۳۹۱۔

۱۰- بحوالہ آئیور بی۔ نیومان، Uses of the Other, "the east "in European Identitiy formation متذکرہ
۱۱- بالا ص ۱۶۔

اور خداوند نے موسیٰ سے کہا ہ تو بنی اسرائیل سے یہ بھی کہہ دینا کہ تم میرے سبتوں کو ضرور ماننا، اس لیے کہ یہ میرے اور تمھارے
۱۲- درمیان پشت در پشت ایک نشان رہے گا، تا کہ تم جانو کہ میں خداوند تمھارا پاک کرنے والا ہوں ہ پس تم سبت کو ماننا اس لیے کہ وہ
تمھارے لیے مقدس ہے، جو کوئی اس کی بے حرمتی کرے، وہ ضرور مار ڈالا جائے۔ جو اس میں کچھ کام کرے، وہ اپنی قوم میں سے
کاٹ ڈالا جائے ہ چھ دن کام کاج کیا جائے لیکن ساتواں دن آرام کا سبت ہے جو خداوند کے لیے مقدس ہے۔ جو کوئی سبت کے
دن کام کرے، وہ ضرور مار ڈالا جائے ہ پس بنی اسرائیل سبت کو مانیں اور پشت در پشت اسے دائمی عہد جان کر اس کا لحاظ رکھیں ہ
میرے اور بنی اسرائیل کے درمیان یہ ہمیشہ کے لیے نشان رہے گا، اس لیے کہ چھ دن میں خداوند نے آسمان اور زمین کو پیدا کیا
اور ساتویں دن آرام کر کے تازہ دم ہوا ہ
[کتاب مقدس یعنی پرانا اور نیا عہد نامہ (بائبل سوسائٹی، لاہور ۲۰۰۷ء) ص ۸۴۔]

۱۳- پھر تمھیں اپنی قوم کے ان لوگوں کا قصہ تو معلوم ہی ہے جنھوں نے سبت کا قانون توڑا تھا۔ ہم نے انھیں کہہ دیا کہ بندر بن جاؤ اور
اس حال میں رہو کہ ہر طرف سے تم پر دھتکار پھٹکار پڑے۔ اس طرح ہم نے ان کے انجام کو اس زمانے کے لوگوں اور بعد کی
آنے والی نسلوں کے لیے عبرت اور ڈرنے والوں کے لیے نصیحت بنا کر چھوڑا۔
[قرآن مجید، سورہ بقرۃ، آیت ۶۵۔ ترجمہ مولانا مودودی، تفہیم القرآن ص ۸۳۔۸۴۔]

۱۴- حافظ عماد الدین ابوالفدا ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر، جلد اول' مترجم مولانا محمد جوناگڑھی) (مکتبہ قدوسیہ، لاہور، ۲۰۰۶ء) ص
۱۴۹۔۱۵۰

۱۵- ایڈورڈ ڈبلیو سعید The World, the taxt and the Critic (ہارورڈ یونیورسٹی، امریکا، ۱۹۸۳ء) ص ۳۹۔

۱۶- ہیلیوری منڈت Understanding Thomas Mann (یونیورسٹی آف ساؤتھ کیرولینا، کولمبیا، ۲۰۰۲ء)، ص ۱۲۶تا
۱۶۷۔
(سروپ اینڈ سنز، نیو دہلی، ۲۰۰۳ء) ص ۱۲۶تا ۱۲۸۔

۱۷- نند کمار، Indian English Drama: A Study in Myths (مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۵ء) ص ۷۱۔۷۲۔

۱۸- گوہر نوشاہی (مدون)، حاشیہ، بیتال پچیسی (از مظہر علی خاں ولا) (پینگوئن بکس، نئی دہلی، ۱۹۹۴ء) ص ۲۱۸۔

۱۹- سوم دیو Tales from the Kathasaritsagara

۲۰- انتظار حسین، مجموعہ انتظار حسین، متذکرہ بالا ص ۷۶۹۔

ماخذ: مجلہ "دریافت"، شمارہ ۱۵، جنوری ۲۰۱۶ء

نیا قانون: مابعد نوآبادیاتی مطالعہ

محمد عامر سہیل

آج اسّی سال بعد (۱۹۳۷ء میں ''نیا قانون'' کی اوّل اشاعت ''ہمایوں'' میں ہوئی تھی) اس کا تجزیہ کرنے کی آخر کیوں ضرورت پیش آئی؟ حالانکہ اک زمانہ گزر گیا، تین چار نسلیں گزر گئیں، لیکن آج بھی ''نیا قانون'' کا کردار (استاد منگو، کوچوان) ہمیں کس چیز کی طرف دعوت دیتا ہے اور ہم کھنچے چلے جاتے ہیں اور اس کہانی کو جتنی بار پڑھتے ہیں، ہم بوریت میں مبتلا نہیں ہوتے۔ چوں کہ موضوع ''مابعد نوآبادیاتی مطالعہ'' ہے۔ لہٰذا ''نیا قانون'' کا تجزیہ کرنے سے قبل ''مابعد نوآبادیاتی مطالعہ'' پر سرسری روشنی ڈالنا ضروری ہے۔ تاکہ افسانے کو ''مابعد نوآبادیاتی تنقید'' کی کسوٹی پر پرکھ کر آسانی سے سمجھا جا سکے۔ ''مابعد نوآبادیاتی مطالعہ'' برصغیر میں (اس کے علاوہ بھی وہ علاقے نوآبادیاں رہ چکے ہیں) نوآبادیاتی عہد میں مخلوط تہذیبوں کے کردار کے درمیان کش مکش کا تجزیاتی مطالعہ ہے (مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کی اور بھی صورتیں ہیں لیکن زیرِ بحث موضوع کے اعتبار سے یہ تعریف حرفِ آخر نہیں تو مکمل ضرور ہے۔)

۱۸۵۷ء کی ناکام جنگ آزادی (جسے غدر کا نام دیا گیا) کے بعد ہندوستان پر ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت ختم ہوئی تو ہندوستان براہِ راست تاجِ برطانیہ کے زیرِ تسلط چلا گیا۔ جنگ کے بعد مسلمانوں پر کافی منفی اثرات مرتب ہوئے۔ ان حالات میں نئی حکومت (برطانوی سامراج) کے ساتھ چلنے کے لیے ہندوستان میں تین گروہ سامنے آئے (جن کا تفصیلی جائزہ ناصر عباس نیّر نے اپنے مضمون ''نوآبادیاتی صورتِ حال'' میں لیا ہے)۔

پہلی بات: انجذاب، بغاوت اور امتزاج (آفاقیت)، یہ تین گروہ ہیں، (جو ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگ آزادی کے بعد سامنے آئے)۔ ''نیا قانون'' افسانے میں استاد منگو (کوچوان) کا کردار بغاوت کی اعلیٰ ترین مثال ہے جو کسی قیمت پر اپنے اوپر سامراجی تسلط برداشت نہیں کرتا اور ہر قیمت پر (چاہے اس کی جان چلی جائے) ہندوستان کی (برطانوی سامراج کے شکنجے سے) آزادی چاہتا ہے اگرچہ اس کا تعلق معاشرے کے کم درجہ طبقہ سے ہے۔

دوسری بات: ''جلد یا بدیر ایک وقت آئے گا جبکہ دنیا یہ محسوس کرے گی کہ برطانیہ کا ذہنی اور علمی اقتدار ہندوستان سے کبھی زائل نہیں ہوگا[۲]''۔۔۔ (بیورلی نکلسن)

''یہاں پر انگریزوں کے بغیر بھی انگریزی راج رہے گا(۳)''۔۔۔گاندھی
انگریزوں کی آمد سے قبل ہندوستان میں ہندو مسلم فسادات اس سطح پر نہیں تھے جو ان کی آمد کے بعد سامنے آئے۔ ہندوستان میں ہندو مسلم فسادات کی مادی وجہ انگریزوں کی آمد ہے۔ انگریز ہندو مسلم فسادات پیدا کر کے اپنا تسلط قائم رکھ سکتے تھے۔ (جو اسی طرح ہوا) لیکن ''نیا قانون'' میں ان فسادات کی وجہ ''مابعد الطبیعیات'' کے پیش نظر بیان کی گئی ہے۔ ہندوستانی باشندہ قیاسی وجہ پیش کرتا ہے۔
افسانے سے اقتباس ملاحظہ فرمائیں:

''اس روز شام کے قریب وہ اڈے پر آیا تو اس کا چہرہ غیر معمولی طور پر تمتمایا ہوا تھا۔ حقے کا دور چلتے چلتے جب ہندو مسلم کی بات چھڑی تو استاد منگو نے سر پر سے خاکی پگڑی اتاری اور بغل میں داب کر بڑے مفکرانہ لہجے میں کہا۔۔۔۔'' یہ کسی پیر کی بد دعا کا نتیجہ ہے کہ آئے دن ہندوستان اور مسلمانوں میں چاقو چھریاں رہتے ہیں اور میں نے اپنے بڑوں سے سنا ہے کہ اکبر بادشاہ نے کسی درویش کا دل دکھایا تھا اور اس درویش نے جل کر یہ بد دعا دی تھی، جا، تیرے ہندوستان میں ہمیشہ فساد ہی ہوتے رہیں گے اور دیکھ لو جب سے اکبر بادشاہ کا راج ختم ہوا ہے ہندوستان میں فساد ہوتے رہتے ہیں۔''

اس اقتباس کو ہم بیورلی نکلسن اور گاندھی کے نظریات کی روشنی میں دیکھنے سے قبل ''نیا قانون'' افسانے کے مرکزی کردار ''استاد منگو'' کا جائزہ لیتے ہیں (پہلی بات۔۔۔۔۔کے پیش نظر جو ایک بغاوت کی مثال ہے)۔
منٹو ایک خالص تخلیق کار ہے جس نے ''منگو'' جیسا کردار منتخب کر کے افسانے کو خاصا جاندار بنا دیا ہے۔ منٹو ایک کامل تخلیق کار کی طرح نو آبادیاتی صورت حال سے متاثر ہو کر اس افسانے کو پیش کرتا ہے۔ وہ انگریزوں کے جابرانہ تسلط کو محسوس کرتا ہے۔ ناصر عباس نیر کے مطابق: ''تخلیق کار جس شدتِ احساس سے نو آبادیاتی دوہری متصادم شناختوں کو محسوس کرتا ہے اور جس طور پر اپنی روح کو ٹکڑوں میں بٹا دیکھتا یا اپنی روح پر سفید آدمی کی روح کے جابرانہ تسلط کو محسوس کرتا، اسے پستے ہوئے، مسخ ہوتے، جاں کنی کی حالت کا تجربہ کرتا ہے، اور پھر ردِ عمل میں مزاحمت، حقارت، تمسخر، بعض سورتوں میں تشدد پر خود کو مائل پاتا ہے (۴)۔''
عین اسی طرح نو آبادیاتی صورت کے پیش نظر ''منگو'' (منٹو کا افسانوی کردار) دو متصادم شناختوں سے دو چار ہوتا ہے (انگریزوں اور ہندوستانی کی شناخت)، وہ اپنی روح پر انگریزوں کے جابرانہ تسلط کو محسوس کرتا ہے۔ اس (منگو) کا ایک بار انگریز سے (لڑائی کی صورت میں) سامنا ہوا اور چھاؤنی کے گورے اسے بہت ستاتے ہیں اس صورت میں وہ ردِ عمل کا مظاہرہ کرتا ہے جو افسانے میں آخر پر ہمیں انگریز سے دوسری بار لڑائی (مار پیٹ) کی صورت میں نظر آتا ہے۔ انگریز ''منگو'' کو بلاتا ہے تو انگریز اس کے پاس جا کر کہتا ہے: ''صاحب بہادر کہاں جانا

مانگتا ہے؟'' اس جملے میں ایک ہندوستانی کی صورت میں بلا کا طنزیہ لہجہ ملتا ہے۔

منگو کے کردار (بغاوت) کو اگر ہم ہندوستانیوں کا کردار فرض کر لیں تو چند اہم پہلو ہمیں ملتے ہیں۔ ہندوستانی عوام انگریزوں سے سخت نفرت کرتے ہیں اس لیے کہ انگریز اپنے مفاد کی خاطر ہر لائحہ عمل ترتیب دیتے ہیں۔ نہ صرف ہندوستانی انگریزوں سے نفرت کرتے ہیں بلکہ انگریز بھی اپنے ذاتی اہم اداروں کے باہر تختیاں آویزاں کرتے کہ ''کتوں اور ہندوستانیوں کا داخلہ منع ہے''(۵)۔ آگے بات بڑھنے سے قبل ہم اسی بات کو دیکھ لیتے ہیں، کیا ہم آپ اپنے گھروں کے باہر کبھی لکھیں گے کہ کتوں کا داخلہ منع ہے؟ جواب: کبھی نہیں۔ حالاں کہ آپ ہرگز پسند نہیں کرتے کہ آپ کے گھر کتے داخل ہوں، پھر کیا ضرورت ہے کہ آپ اپنے دروازے کے باہر تختی آویزاں کریں ''کتوں کا داخلہ منع ہے''۔ یہ تو انگریزوں کا رویہ تھا ہندوستانیوں سے، اسی نسبت سے ہندوستانی بھی انگریزوں سے نفرت کرتے تھے۔ افسانے سے اقتباس ملاحظہ ہو:

> ''استاد منگو انگریزوں سے بڑی نفرت کا سبب تو وہ یہ بتلایا کرتا تھا کہ وہ اس کے ہندوستان پر اپنا سکہ چلاتے ہیں اور طرح طرح کے ظلم ڈھاتے ہیں۔ مگر اس کے تنفر کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کی چھاؤنی کے گورے اسے بہت ستایا کرتے تھے۔ وہ اس کے ساتھ ایسا سلوک کرتے تھے گویا وہ ایک ذلیل کتا ہے۔ اس کے علاوہ اسے ان کا رنگ بھی بالکل پسند نہ تھا۔ جب کبھی وہ کسی گورے سرخ و سپید چہرے کو دیکھتا تو اسے متلی سی آجاتی ہے۔ نہ معلوم کیوں۔ وہ کہا کرتا تھا کہ ان کے لال جھریوں بھرے چہرے دیکھ کر مجھے وہ لاش یاد آجاتی ہے، جس کے پر سے اوپر کی جھلی گل گل کر جھڑ رہی ہو!''۔

آگے چل کر منگو کہتا ہے: ''آگ لینے آئے تھے۔ اب گھر کے مالک ہی بن گئے ہیں۔ ناک میں دم کر رکھا ہے ان بندروں کی اولاد نے، رعب گانٹھتے ہیں۔ گویا ہم ان کے باوا کے نوکر ہیں۔۔۔۔''

انگریز تجارت کی غرض سے آئے تھے لیکن جب انھوں نے ہندوستان کی سیاسی بدنظمی دیکھی تو آہستہ آہستہ اپنی پالیسیوں (جو کہ ایک موضوع بحث ہے) کے ذریعے ۱۸۴۹ء (مارچ ۱۸۴۹ء میں پنجاب فتح ہوا) تک پورے ہندوستان کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ ۱۸۵۷ء میں ہلکی سی چنگاری انگریزوں کو نظر آئی تو ہندوستان براہِ راست تاج برطانیہ کے زیر تسلط چلا گیا۔ پہلے وائسرائے تک (Lord) کا لفظ ان کے نام کے ساتھ استعمال ہوتا۔ جس کا لفظی معنی ''آقا'' ہے۔ گویا حکمران ''آقا'' اور ہندوستانی ''غلام'' تھے۔ منگو نے کہا کہ: ''گویا ان کے باوا کے نوکر ہیں''۔ ہاں۔ ہم ہندوستانی واقع ان کے باوا کے بھی اور ان (بندروں جیسے منہ والے انگریز وائسرائے) کے بھی نوکر ہیں۔

منگو کے کرداری مطالعہ سے دوسرا اہم پہلو ''تبدیلی کی خواہش'' ہے۔اور یہ ہندوستانی کی خواہش بن کر سامنے آتی ہے کہ ''نیا قانون'' آئے اور جلد آئے ،ضرور آئے۔۔۔پھر کچھ تبدیلی ہو۔۔۔وغیرہ۔

آپ ایک نظر ہندوستان کی تاریخ پر آئیں تو انگریزوں سے قبل ہندوستان پر جو بادشاہت قائم تھی اس بادشاہت کے سلسلے میں تو ہندوستانی عوام میں تبدیلی کی کبھی خواہش نہیں دیکھی گئی، ہاں اقتدار کے لئے ریاستی سطح پر لڑائیاں ہوئیں تھیں لیکن عوام رعایا تھی اور اس تصور کے ساتھ رعایا تھی کہ اللہ نے ہمیں رعایا پیدا کیا ہے،اور ہمارے اوپر بادشاہ اللہ کی طرف سے ہے، خدا اپنی مرضی سے بادشاہ بھیجتا ہے جس کے احکام کی تکمیل میں ہمیں سر خم تسلیم کرنا ازحد ضروری ہے۔شروع میں جب انگریز تسلط اختیار کرتے جا رہے تھے تو بھی ہندوستانیوں نے خدا کی مرضی قرار دی۔لیکن آہستہ آہستہ جب انھوں نے اپنے مفادات کے مطابق سب پالیسیاں بنائیں تو ہندوستانیوں میں ان کے خلاف نفرت پیدا اور پھر ابھرنا شروع ہوگئی۔ ہندوستانی، جاگیرداری دور میں بادشاہت کے زیراثر آرہے تھے۔جب ہندوستان سرمایہ دارانہ حکومت (برطانوی سامراج، جمہوری طرز حکومت) کی کالونی بنا تو سیاسی نظام ''جمہوریت'' کو متعارف کروایا گیا اور فطری چیز ہے کہ جمہوری نظام میں عوام ہمیشہ تبدیلی کی خواہش مند ہوتی ہے۔افسانے کے اقتباس پر غور کریں:

> ''ہر چیز تو نہیں بدلے گی۔مگر کہتے ہیں بہت کچھ بدل جائے گا اور ہندوستان کو آزادی مل جائے گی''۔

یہاں یہ بات سامنے آتی ہے کہ ''نیا قانون'' کی وجہ سے ملک میں تبدیلی آجائے گی۔۔۔۔نہ جانے استاد منگو کس تبدیلی کو دیکھنا چاہتے ہیں۔۔۔آئندہ سطور میں بتایا جائے گا۔

منگو کے کرداری مطالعہ سے تیسرا اہم پہلو ''آزادی کی خواہش'' سامنے آتا ہے۔استاد منگو کیم اپریل کو ''نیا قانون'' آنے کے بعد انگریز کو پیٹتا ہے اور کیا کہتا ہے؟افسانوی اقتباس پر غور کریں:

> ''پہلی اپریل کو بھی وہی اکڑفوں۔۔۔پہلی اپریل کو بھی وہی اکڑفوں۔۔۔اب ہمارا راج ہے بچہ!''۔

یہ وہی تبدیلی کی خواہش ہے جو دراصل برطانوی سامراج سے آزادی کی خواہش ہے۔منگو یہ سمجھ رہا ہے کہ ''نیا قانون'' نافذ ہوا ہے تو اب انگریزوں کا راج ختم ہوگیا ہے،اب ہمارا راج ہے اسی اپنے راج کی وجہ سے اس نے انگریز کو مار پیٹ لیا کیوں کہ وہ اپنا راج سمجھ رہا ہے (نیا قانون آنے کے بعد) حالاں کہ ایسا نہیں تھا،تو کیسا تھا۔۔۔؟بقول گاندھی:

> ''یہاں پر انگریزوں کے بغیر بھی انگریز راج رہے گا''۔

یکم اپریل کو انگریز کو مارتے مارتے استاد منگو یہ بھی کہتا رہا: ''وہ دن گزر گئے جب خلیل خاں فاختہ اڑایا کرتے تھے۔۔۔اب نیا قانون ہے میاں۔۔۔۔۔۔۔نیا قانون!''۔

استاد منگو اسی مان کے ساتھ انگریز کی طبیعت صاف کرتا رہا کہ ''نیا قانون'' آنے کے بعد اب ہندوستانیوں کا راج ہے۔ اس سے قبل بھی استاد منگو کی اس انگریز کے ساتھ لڑائی ہوئی تھی لیکن اس نے انگریز کو مارا نہیں، افسانوی اقتباس ملاحظہ ہو:

''اس کو معلوم تھا کہ اسی قسم کے جھگڑوں میں عدالت کا نزلہ عام طور پر کوچوانوں پر ہی گرتا ہے''۔

''نیا قانون'' آنے کے بعد استاد منگو نے انگریز کو مارا اور ساتھ اپنے راج کا دعویٰ کیا لیکن وہ بھول گیا تھا؟ خود منگو کے زبانی سنیں:

''بڑی سے بڑی بات یہ ہوگی کہ انگریز چلا جائے گا اور اٹلی والا آ جائے گا یا روس والا، جس کی بابت میں نے سنا ہے کہ بہت تگڑا آدمی ہے۔ لیکن ہندوستان سدا غلام رہے گا۔ ہاں میں یہ کہنا بھول ہی گیا کہ پیر نے یہ بددعا بھی دی تھی کہ ہندوستان پر ہمیشہ باہر کے آدمی راج کرتے رہیں گے''۔

ہوا کیا کہ منگو کو پولیس والے پکڑ کر لے گئے اور اسے حوالات میں بند کر دیا (تبدیلی کی خواہش، آزادی کا مسئلہ اور انگریزوں سے نجات جیسی خوش فہمیاں سب ادھوری رہ گئیں)۔ منگو یہ جانتے ہوئے بھی کہ ہندوستان سدا غلام رہے گا پھر بھی وہ انگریز کو کیوں مارتا ہے۔ حالاں کہ ہندوستانی قتل (انگریز سے) ہو تو انگریزوں کو دو ماہ قید جبکہ کوئی انگریز قتل (ہندوستانی سے) ہو تو پندرہ پندرہ ہندوستانی اڑا دیے جاتے ہیں۔ ان حالات کے ہوتے ہوئے بھی وہ انگریز کو مارتا ہے۔۔۔ کیوں؟ اور پھر نیا قانون، نیا قانون کا نعرہ حوالات تک لگانا۔۔۔۔ (یہ پہلو کوئی نفسیاتی نقاد ہی دیکھے گا)۔ منگو کے کردار مطالعہ سے چوتھا اہم پہلو ''اشتراکی نظام کی استواری'' سامنے آتا ہے۔ آیئے اشتراکی نظام کو تھوڑا سمجھ لیں اور پھر آگے چلتے ہیں۔ ''اشتراکیت کی تعریف اور مفہوم اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ، اشتراکیت اور کمیونیزم استحصال سے پاک معاشرے کا قیام ہے جہاں انسان کی مانگ کا خاتمہ ہوگا''۔

اشتراکیت (Socialism) سرمایہ دارانہ نظام کے ردِعمل میں وجود میں آئی۔ اشتراکی نظام میں مالک اور مزدور کو سیاسی اور اقتصادی حقوق یکساں میسر ہیں، سبھی ذرائع، جائیداد اور منافع کا مالک ہوتا ہے۔ تمام وسائل دولت، ذرائع پیداوار، معمولی معاشی اصلاحات، مختلف قسم کے سیاسی و معاشی خیالات سب کچھ ریاست کی تحویل میں ہوتے ہے۔ اس اشتراکی نظام کی خواہش، (روس میں سوشلسٹ انقلاب کے بعد) ہر ہندوستانی میں پیدا

ہوئی۔ افسانے سے اقتباس ملاحظہ ہو:

''استاد موجودہ سویت نظام کی اشتراکی سرگرمیوں کے متعلق بہت کچھ سن چکا تھا سارے وہاں کے نئے قانون اور دوسری نئی چیزیں بہت پسند تھیں''۔

ہندوستان، برطانیہ (سرمایہ دارانہ نظام) کی کالونی تھا جس کو برطانوی سامراج نے زراعت پر جامد رکھ کر اپنی صنعتی پیداوار کی لاگت کے لئے منڈی بنا رکھا تھا۔ ان حالات میں ہندوستانی کی خواہش تھی کہ ہندوستان میں اشتراکی نظام آجائے، ہر چیز ریاست کی ملکیت ہو جائے۔ بادشاہ، رعایا،، آقا و غلام کا تصور ختم ہو جائے اس لئے استاد منگو نے ''نیا قانون'' کو کم علمی کی وجہ سے روس کے اشتراکی نظام سے جوڑ دیا کہ شاید ہندوستان میں آنے والے نظام اشتراکی نظام ہی ہے اور یوں منگو کی خوش فہمی ہمیں پورے افسانے میں جا بجا نظر آتی ہے، ملاحظہ کریں:

۱۔ منگو نے مارواڑیوں سے جب ''نیا قانون'' کی آمد کی اطلاع سنی تو خوشی سے اپنے گھوڑے کو خلاف معمول پیار سے کہنے لگا: ''چل بیٹا، چل۔۔۔ ذرا ہوا سے باتیں کر کے دکھادے''۔

۲۔ مارواڑیوں کو ان کی مطلوبہ جگہ تک پہنچا کر، لسی پی کر ڈکار لے کر ایسے ہی بلند آواز میں منگو نے کہا: ''ہت تیری ایسی کی تیسی''۔

۳۔ اڈے پر جب منگو آیا تو وہاں اسے کوئی ایسا شخص نہ ملا جس کو وہ اپنے جذبات سنا سکے، اب وہ ٹہلتے ٹہلتے کیا کہتا ہے، منگو کی خود کلامی سنیئے: ''۔۔۔۔۔۔۔۔'' کیا بیاج کے متعلق بھی کوئی نیا قانون پاس ہوگا!'' بار بار گونج رہا تھا اور اس کے تمام جسم میں مسرت کی ایک لہر دوڑ رہی تھی۔ کئی بار اپنی مونچھوں کے اندر ہنس کر ان مارواڑیوں کو گالی دی۔۔۔۔۔۔''۔

۴۔ منگو ابھی ٹہل رہا تھا کہ نتھو گنجا (کوچوان) اڈے میں آیا، استاد منگو نے اس کا ہتھ پکڑا اور یوں بولا: ''لا ہاتھ ادھر۔۔۔۔۔ ایسی خبر سناؤں کہ جی خوش ہو جائے۔ تیری گنجی کھوپڑی پر بال اُگ آئیں''۔

۵۔ ''نیا قانون'' آنے کی خبر استاد منگو نے مارواڑیوں سے سنی، سویت نظام کی اشتراکی سرگرمیوں کی خبروں کو نئے قانون سے ملانے کی خوش فہمی اور پشاور کی سرخ پوشوں کی تحریک کی اطلاع، ان سب واقعات نے منگو کے اندر خوشی کی لہر پیدا کر دی۔

۶۔ ایک روز منگو کے تانگے میں دو بیرسٹر بیٹھے۔ جن کی باتوں سے استاد منگو کو لگا کہ وہ نیا ''قانون'' کے خلاف ہیں۔ تو استاد منگو نے انہیں دل ہی دل میں ''ٹو ڈی بچے'' کہا، ملاحظہ کریں: ''جب کبھی وہ کسی کو دبی زبان میں ''ٹو ڈی بچہ'' کہتا تو دل میں محسوس کر کے بڑا خوش ہوتا تھا کہ اس نے اس نام کو صحیح جگہ استعمال کیا ہے''۔

۷۔ ''نیا قانون'' کا انتظار ختم ہوا۔ جب یکم اپریل ہوئی تو منگو نے صبح کا کس طرح آغاز کیا، اقتباس ملاحظہ

کریں: ''پہلی اپریل کو صبح سویرے استاد منگو اٹھا اور اصطبل میں جا کر گھوڑے کو جوتا اور باہر نکل گیا۔ اس کی
طبیعت آج غیر معمولی طور پر مسرور تھی ۔۔۔۔۔۔ب۔۔وہ نئے قانون کو دیکھنے والا تھا''۔
مندرجہ بالا سات پہلو (جو ہم نے افسانے سے نکالے ہیں) منگو کی نئے قانون کی خوشی کو عیاں کرتے ہیں۔
پس پردہ دیکھیں تو نئے قانون کی اتنی خوشی آخر کیوں؟ تو اس کا سادہ جواب یہ ہے کہ ہندوستانی قوم برطانوی
سامراج کے ظلم وستم، لوٹ مار، ہندوستانیوں سے ذلت آمیز لہجہ اور ہندوستانیوں کو ''ذلیل کتا'' سمجھنا۔ اس وجہ سے
نئے قانون کی خوشی تھی کہ کسی طرح ان حالات (برطانوی تسلط) سے چھٹکارا حاصل ہو۔ نئے قانون کی اس قدر
خوشی ہمیں منگو کے کردار میں تمام ہندستانیوں کی خوشی بتاتی ہے۔ یہاں تک پہلی بات اختتام پذیر ہوئی۔

اب ہم اپنی دوسری بات کی طرف آتے ہیں۔

''جلد یا بدیر ایک وقت آئے گا جب دنیا محسوس کرے گی کہ برطانیہ کا ذہنی اور علمی اقتدار
ہندوستان سے کبھی زائل نہیں ہوگا''۔۔۔۔(بیورلی نکلسن)

یہاں پر انگریزوں کے بغیر بھی انگریزی راج رہے گا''۔۔(گاندھی)

''نیا قانون'' افسانے میں ہمیں یہی بات نظر آتی ہے جو ہمیں فکر میں مبتلا کر دیتی ہے۔ افسانے سے اقتباس ملاحظہ کریں: ''یہ کہ اس نے ٹھنڈی سانس بھری اور پھر حقے کا دم لگا کر اپنی بات شروع کی۔ ''یہ کانگریسی ہندوستان کو آزاد کرانا چاہتے ہیں۔ میں کہتا ہوں اگر یہ لوگ ہزار سال بھی سر پٹکتے رہیں تو کچھ حاصل نہ ہوگا۔ بڑی بات یہ ہو گی کہ انگریز چلا جائے گا اور کوئی اٹلی والا آ جائے گا۔ یا وہ روس والا، جس کی بابت میں نے سنا ہے کہ بہت تگڑا آدمی ہے، ہندوستانی رہنما کی حیثیت سے اتنا بڑا دعویٰ کیا اور افسانے میں ایک عام ہندوستانی بھی ہندوستان کا سدا غلام رہنے کا ذکر کرتا ہے اور یہ بھی کہ ہندوستان پر سدا باہر کے لوگ راج کریں گے۔ دونوں ہندوستانی (گاندھی اور افسانوی کردار منگو) کا دعویٰ مابعد الطبیعاتی نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا اسے ہم مسترد نہیں کر سکتے۔ یہاں آ کر مسئلہ قابل غور بن جاتا ہے کہ ہندوستان سدا غلام رہے گا اور یہاں پر سدا باہر کے لوگ راج کریں گے۔ دیکھیں انگریز کو ہندوستان سے نکلے ستر سال ہوگئے ہیں اور اب ہندوستان تین آزاد (سیاسی وانتظامی) ملکوں کی شکل میں دنیا کے نقشے پر نظر آیا ہے۔

سوال یہ کہ اب مندرجہ بالا تینوں دعوے کس حد تک صحیح ہیں یا غلط؟ اس کا سادہ سا جواب یہ ہے کہ ہندوستان پر ہمیشہ غیروں کا ہی راج رہا ہے اور آئندہ بھی ایسا ہی ہوگا۔ ہندوستان میں جب برطانوی تسلط تھا تو اسے ''نو آبادیاتی ریاست'' کہتے تھے اور وہ عہد ''نو آبادیاتی'' کہلاتا تھا۔ ۱۹۴۷ء میں جب ہندوستان منقسم ہوا تو ''نو آبادیاتی عہد'' کا خاتمہ ہوگیا۔ اس کے بعد دونوں ممالک (ہندوستان اور پاکستان) ''مابعد نو آبادیاتی ریاستیں''

کہلانے کی سزاوار ٹھہریں۔ انتظامی طور پر برطانوی سامراجی تسلط سے آزادی ملی لیکن ہم ذہنی طور پر آج بھی ان کے غلام ہیں اور پھر وہ جاتے جاتے ہندوستان اور پاکستان پر ایسا طبقہ اسٹیبلیشمنٹ مسلط کر گئے جو عوام کو زراعت پر جامد رکھ کر سامراجی مصنوعات کی منڈی بنائے رکھے۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد امریکہ سامراجی قوت بن کر ابھرا تو ''مابعد نوآبادیاتی ریاستیں'' برطانوی سامراجی پالیسیوں سے نکل کر امریکی سامراجی پالیسیوں کے زیر تسلط آ گئیں۔ پھر ان ریاستوں کے لئے (جو سابقہ برطانوی کالونیاں تھیں) ''مابعد نوآبادیاتی ریاستوں'' کی اصطلاح کی جگہ ''جدید نوآبادیاتی ریاستیں'' کی اصطلاح وضع کی گئی۔

ہیورلی نکلسن، گاندھی اور منگو (افسانوی کردار) کا دعویٰ مادی ہے یا مابعد الطبیعاتی، ہر لحاظ سے سچ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آج بھی یہ افسانہ قاری کی توجہ اپنی طرف کھینچ لیتا ہے حالاں کہ مخصوص سیاسی حالات میں لکھا گیا ہے لیکن اس میں یہ آفاقی پہلو موجود ہے جو اس کی نوآبادیاتی تناظر میں دیکھنے پر مجبور کرتا ہے۔ ہر دور میں یہ سوال پیدا ہوتا رہے گا کہ ہندوستان (جواب تین ملکوں میں تقسیم ہے) ذہنی آزادی حاصل کرے گا بھی یا نہیں، اور اگر تبدیلی آئے گی تو کس نوعیت کی ہوگی۔

حوالہ جات

۱- ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، مابعد جدیت (اطلاقی جہات)، ملتان، بیکن ہاؤس، ۲۰۱۵ء، ص ۳۷۲

۲- مبارک علی، ڈاکٹر، برطانوی راج (ایک تجزیہ)، لاہور، فکشن ہاؤس، ۲۰۰۵ء، ص ۰۹

۳- مبارک علی، ڈاکٹر، برطانوی راج (ایک تجزیہ)، لاہور، فکشن ہاؤس، ۲۰۰۵ء، ص ۰۹

۴- ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، اردو ادب کی تشکیل جدید (نوآبادیاتی اور پس نوآبادیاتی عہد کے اردو ادب کے مطالعات)،
اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۲۰۱۶ء، ص ۱۳۰

۵- ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، لسانیات اور تنقید، اسلام آباد، پورب اکیڈمی، ۲۰۱۳ء، ص ۲۶

نوٹ: [اس مضمون میں منٹو کے افسانے سے جو اقتباسات دیے گئے ہیں وہ "فسانے منٹو کے" مرتب: ڈاکٹر خالد اشرف (
کتابی دنیا، ۲۰۰۷ء) سے لیے گئے ہیں۔]

فصل سوم

مشرقی حالیؔ پر مغرب کا نوآبادیاتی دباؤ

ڈاکٹر سید محمد عقیل

ذرا تصور کیجئے اس قیامت خیز زندگی کا جس میں چاروں طرف آگ لگی ہوئی ہو۔ نہ حکومت نہ سلطنت، نہ کوئی نظم وضبط۔ ایک بھرے پُرے شہر کی اینٹ سے اینٹ بج چکی ہو۔ ہر طرف سناٹا، انتشار اور قہرمانی کا راج۔ سارے انساں، مخلوق، یا عریت جو چاہے کہہ لیجئے، سب خانماں برباد۔ شرافت، عزت، سماجی رکھ رکھاؤ، علم و ادب اور تہذیبی زندگی سب کے پرخچے اُڑے ہوئے۔ کوئی تیر گھاٹ کوئی میر گھاٹ۔ ایسے میں ایک استقامت اور ٹھہراؤ کی صورت، اُن لوگوں کے ہاتھوں میں نظر آئے، جو خود اس تباہی کا موجب رہے ہوں تو ان کے احکامات اور اشاروں سے کون سرتابی کر سکتا ہے؟ انھیں تو تسلیم کرنا ہی پڑے گا۔ پھر اُن کے طور طریقے علم و دانش، روایت اور درایت سبھی میں ایک چمک دمک کا احساس تو ہوگا ہی۔ یہی کچھ حالیؔ کی ادبی اور تہذیبی سوچ کے ساتھ ہوا کہ انھیں بھی انگریز ''ایک شائستہ قوم مغرب کی'' نظر آنے لگے۔ اور اُن کے سامنے، اپنے اکھڑتے ہوئے خیمے، بکھرتی ہوئی زندگی، منجمد اور ٹھہرا ہوا ادب، سب از کار رفتہ اور مغرب کی تہذیب اور ادب، سب کچھ اپنے سے برتر معلوم ہوئے اور پھر پورا مشرق نہ سہی تو کم از کم اردو شعر و ادب ''سنڈاس اور عفونت کا ناپاک دفتر'' محسوس ہونے لگا۔ چناں چہ، کلونیکل داؤں پیچ کے ساتھ آئی ہوئی ہوا میں جب حالیؔ نے اپنا مقدمہ شعر و شاعری پیش کیا تو مشرقی ادب اور تہذیب کے متعلق، اُن خیالات یوں مرتب ہوئے۔

۱- ''ناٹک: ہمارے ملک میں بھانڈ اور نقالوں کو بہت ذلیل سمجھا جاتا ہے۔۔ لیکن یورپ میں سوانگ اور نقالی نے اصلاح پا کر، قوموں کو بے انتہا اخلاقی اور تمدنی فائدے پہنچائے ہیں''۔

۲- ''باجا: باجے ہمارے یہاں ہمیشہ لہو ولعب کے مجمعوں میں مستعمل ہوتے (یورپ میں بھی یہ سب ہوتا ہے مگر حالیؔ کو شاید یہ معلوم نہ تھا) جن کو یہاں کے عُقلاء، فضول جانتے ہیں شائستہ قوموں (یعنی یورپین قومیں) نے، اُن کے مناسب استعمال سے نہایت گراں بہا فائدے اٹھائے'' (مقدمہ)

۳- شعرا نے اپنی جادو بیانی سے دلوں پر فتح نمایاں حاصل کی۔۔۔ شاعر کی ہر چیز، یہاں تک کہ اُس کے عیب بھی، خلقت کی نظر میں مستحسن معلوم ہونے لگتے ہیں۔ بائرنؔ کی نسبت مشہور ہے کہ لوگ اُس کی تصویر نہایت شوق سے خریدتے تھے۔۔۔ بلکہ چاہتے تھے کہ خود بھی ویسے ہی دکھائی دینے لگیں۔ ہونٹ اور پیشانی

پر ویسی ہی شکن ڈال لیں''۔ (مقدمہ)

۴۔ ''یورپ میں۔۔۔ پوئٹری کو قوم کی ترغیب و تحریص کا ایک زبردست آلہ سمجھتے رہے ہیں۔۔۔ لارڈ بائرن کی نظم 'چائیلڈ ہیرلڈ پلگریمج' فرانس، انگلستان اور روس کو ترکوں سے آزاد کرانے کی ترغیب دلاتی ہے''

پھر حالی ان باتوں سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں:

''الغرض، یورپ میں لوگوں نے شعر سے بڑے بڑے کام لیے ہیں۔ ایشیاء کی شاعری میں اگرچہ ایسی مثالیں مشکل سے مل سکیں گی''۔ (مقدمہ)

حالی کی چند مشکلیں اور بھی تھیں، جیسا کہ انھوں نے اپنے سوانح حیات میں لکھا ہے کہ حالی کے والد، انگریز سرکار کے نمک کے محکمے میں ملازم تھے۔ ''۱۸۵۶ء میں مجھے حصار میں ایک قلیل تنخواہ کی اسامی صاحب کلکٹر کے دفتر میں مل گئی۔ مگر غدر ہوا تو ملازمت جاتی رہی۔ نواب شیفتہ کی وفات کے بعد پنجاب بک ڈپو میں ایک اسامی مجھ کو مل گئی جس میں مجھے یہ کام کرنا پڑتا تھا کہ جو ترجمے انگریزی سے اردو میں ہوتے تھے اُن کی عبارت مجھے درست کرنے کو ملتی تھی۔

(کہ اردو عبارت درست ہے یا نہیں۔ ترجمہ درست ہے کہ نہیں۔ یہ ان کا کام نہ تھا کیونکہ حالی انگریزی قطعی نہیں جانتے تھے) تقریباً چار برس یہ کام میں نے لاہور میں رہ کر کیا۔ اس انگریزی لٹریچر کے ساتھ فی الجملہ مناسبت پیدا ہوگئی۔ نا معلوم طور پر آہستہ آہستہ، مشرقی لٹریچر خاص کر عام فارسی لٹریچر کی وقعت دل میں کم ہونے لگی۔'' مشرقی ادب اور تعلیم سے نفرت کا ایک سبب حالی کا اور بھی تھا جسے حالی اشاروں میں یوں بتاتے ہیں۔ ''دلی پہنچ کر جس مدرسے میں مجھے شب و روز رہنا پڑا، وہاں سب مدرس اور طلباء کالج کے تعلیم یافتہ لوگوں کو جاہل سمجھتے تھے۔ ڈیڑھ برس دلی میں رہنا ہوا۔ اس عرصے میں کبھی کالج کو جا کر آنکھ سے دیکھا تک نہیں اور نہ کبھی اُن لوگوں سے ملنے کا اتفاق ہوا جو اس وقت کالج میں تعلیم پاتے تھے۔ انگریزی تعلیم کا خاص کر پانی پت میں اول تو کہیں ذکر سننے میں نہ آتا۔ اس کی نسبت عام لوگوں کا خیال تھا کہ سرکاری نوکری کو ذریعہ ہے۔ (۱)''

دوسری طرف سرسید کی تعلیمی سرگرمیوں اور اُن کی انگریزوں کی حمایت نے بھی حالی کو تحریک بھی دی اور متاثر بھی کیا۔ سرسید اور حالی میں اس سلسلے میں خاصی مطابقت تھی۔ تعلیم اور خصوصاً انگریزی تعلیم کی ترویج و اشاعت اور ان کا انگریزوں کی مدد کا سلسلہ اور ان کی انگریزوں کی اس خیر خواہی کا صلہ سرسید کو اس طرح مل رہا تھا کہ ۱۸۳۸ء میں سررشتہ داری ۱۸۴۱ء میں، مین پوری میں منصفی، ۱۸۵۷ء میں تمام رات مسٹر شیکسپیئر کی کوٹھی کا پہرہ دینے کے بعد مراد آباد کا صدر الصدور ہونا ۱۸۶۸ء میں بنارس میں جج خفیفہ ۱۸۶۹ء میں سفر انگلستان، غرض کہ انگریزی حکومت کی عنایات کا ایک طویل سلسلہ ہے۔ پھر ۱۸۸۸ء میں کے۔ سی۔ ایس۔ آئی (نائٹ کمانڈر اسٹار آف انڈیا)

خطاب انگریزی حکومت کی طرف سے ملا اور ۱۸۸۹ء میں ایڈنبرا یونیورسٹی نے ایل ڈی کی اعزازی ڈگری دی۔
لندن جانے سے پہلے، رائل ایشیاٹک سوسائٹی کے فیلو مقرر ہوئے، پھر لندن کے بڑے بڑے معزز کلبوں کی ممبر
شپ انھیں دی گئی۔ ۱۸۷۸ء میں وائس رائے کی لیجس لیٹیو کاؤنسل کے ممبر بنائے گئے ۱۸۸۲ء میں ایجوکیشن
کمیشن کے ممبر ہوئے اور ۱۸۸۴ء میں پبلک سروس کمیشن کے ممبر ہوئے اُس وقت سوا انگریزوں کے شاید ہی کوئی
ہندوستانی کمیشن کا ممبر ہوا ہو۔ اُس وقت یہ اعزاز کسی ہندوستانی کے لیے بہت بڑا اعزاز تھا۔ جس کا اس وقت
اندازہ کرنا بہت مشکل ہے۔ جنھوں نے برٹش انڈیا میں انگریزوں کی حکمرانی اور ان کے مناصب کی اہمیت دیکھی
ہے وہی ان مناصب کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ نتیجے میں سر سید نے خود ایک انجمن علی گڑھ میں ''برٹش انڈین اسوسی
ایشن'' کے نام بنائی۔ یہ سب خصوصی مراعات عام پبلک اور خصوصاً سر سید کے حلقے کو بہت اچھی بھی معلوم ہوتیں مگر
''ایمپائر'' پر اگر کوئی حرف آنے کا شبہ بھی ہوتا تو یہی انگریز، ایسے لوگوں کو کبھی معاف نہ کرتے جن کی کارکردگیاں
مشکوک معلوم ہوتیں۔ غالبؔ کی پنشن نہ ملنے کی چاہے کتنی ہی تاویلیں ماہرین غالب کریں مگر اس کا اصل سبب وہی
بہادر شاہ کا ''سکہ'' کہنا تھا جس میں لوہارو خاندان کی مخالف پیرویاں بھی غالبؔ کے خلاف مستزاد ہوگئیں، اگر چہ
غالب ''سکہ'' کہنے کا ہمیشہ انکار کرتے رہے۔ شاید انگریز سے دوستی کی کوشش، کچھ کو شاعری میں اپنا شاگرد بنانا،
سب وہی پنشن کی واگزاری کی کوششیں تھیں۔ مگر ان سب سے بھی حکومت قطعی نہیں پسیجی، کیونکہ ''اسلام خطرے میں
ہے'' جیسا نعرہ بھی اندر اندر حکومت نے The Empire is in Danger جیسے تہدید یہ جملے سے بنا رکھا تھا جو
ہر انگریز کا Watch - Word بن گیا تھا اور یہ سب اپنی تمام کالونیوں کے تحفظ کے لئے تھا جس پر سختی سے عمل کیا
جاتا تھا۔ ''میر صادق علی اور میر رستم علی رئیسان چاند پور، ضلع بجنور کا تعلقہ، اسی جرم میں کہ ان کی عرضی، بادشاہ دلی
کے دفتر سے برآمد ہوئی تھی، سرکار نے ضبط کرلیا۔''(۲) انگریز، غیر مشروط تابعداری اور وفاداری چاہتے تھے بقول،
اکبرالہٰ آبادی ''نہ اِف کیجئے اور نہ بَٹ کیجئے / جو صاحب کہیں اس کو جھٹ کیجئے'' حالیؔ نے وشائعت و بائعت تو
انگریزوں کی طرف داری ضرور کی مگر سر سید کی طرح براہِ راست نہیں۔ اور جہاں تک مجھے معلوم ہے انھوں نے ملکہ
وکٹوریہ کی وفات پر ایک تعزیتی نظم لکھنے کے علاوہ اور کچھ براہ راست انگریزوں کے لئے نہیں کیا۔ مگر جو علمی ادبی اور
کلچرل تبدیلیاں حالیؔ، انگریزی تہذیب سے متاثر ہو کر لائے۔ اس کا جواب اور کوئی نہ لا سکا۔ مگر یہ ایسا وقت تھا کہ
کوئی اس طرح بھی سوچ سکتا تھا۔ پھر انگریزوں کے مخالفین کا حشر بھی حالی کو معلوم تھا۔ شیفتہ، مولوی فضل الحق خیر
آبادی اور منیر شکوہ آبادی پر کیا کیا گزر چکی تھی۔ حالی اس انجام سے باخبر تھے۔ پھر بھی حالی کے اقدام ہمیشہ مثبت
سمتوں میں رہے۔ انھیں ''خُذ مَا صَفَا'' پسند تھا۔ سر سید سے بھی انھوں نے یہی سیکھا تھا۔ حضرت! یہاں ایک
بات وضاحت کر دوں کہ یہاں جو کچھ لکھا جا رہا ہے اُسے صرف ایک طرح کی اکیڈمک انکوائری (Academic

کچھ کسی حد تک کلونیل دباؤ کے تجزیے (Analysis) کی کوشش ضرور ہے

(Enquiry) ہی سمجھا جائے۔ ہاں یہ سب کچھ کسی حد تک کلونیل دباؤ کے تجزیے (Analysis) کی کوشش ضرور ہے
جس میں تاریخ کے گھماؤ اور ''ایمپائر'' کی بقا کی سیاسی فرماں روائی (Political Hegemony) اور اونیا
ثقافتی تبدیلیوں پر اثر اندازی کو نہیں بھولنا چاہیے۔ پھر کالونیاں بناتے وقت کالونیاں بنانے والی (Colonizing)
شہنشاہیت کالونیوں کی اپنی تاریخی ثقافتی اور تہذیبی صورتوں نیز روایات کی پروا کیے بغیر، خود اپنے طور طریقوں اور
روایات کو یوں پیش کرتی ہے جیسے وہی صحیح ارتقائی صورتیں ہیں اور محکوم انسانوں کے اپنے سارے ٹریڈیشن پست اور
بے مصرف ہیں۔ وہی میکالے، کپلنگ اور ای ایم فارسٹر والا مزاج۔ یقیناً انگریزوں کی ادبی اور تجارتی صورتوں نے
حالی کو بے حد متاثر کیا تھا۔ اور یہ بات، اُن حالات مین مناسب تھی بھی کہ مسلمانوں کی جاگیردارانہ عادتوں اور
مزاج نے انھیں تجارت اور تعلیم دونوں سے دور رکھا۔ تجارت کو وہ بنیوں بقالوں کا کام سمجھتے تھے اور تعلیم کو صرف
نوکری کا ذریعہ اور صاحبان ثروت کو کسی نوکری کی ضرورت نہ تھی۔ بات بالکل الگ سی ہے مگر غور کے قابل ضرور ہے
کہ دلی سے جب کچھ لوگ لکھنو، شجاع الدولہ اور آصف الدولہ کی ملازمت کی تلاش میں جاتے تو ان میں صاحبان
ثروت میں سے شاید ہی کوئی منتقل ہوا ہو (سلیمان شکوہ کا معاملہ بالکل دوسرا ہے)۔ جذوی مثالوں کو چھوڑ کر عامۃ
الناس، تعلیم و تعلم سے بے خبر تھے اگرچہ تعلیم اور تجارت دونوں کبھی مسلمانوں کی وراثت رہ چکے تھے مگر ۱۸۵۷ء کے
بعد یہ دونوں تقریباً دور کی آواز ہو چکے تھے۔ حالی نے اسی لئے کہا کہ ''جنھوں نے کہ تعلیم کی قدر و قیمت انہ جانی
مسلط ہوئی ان پہ ذلت'' اور اس تعلیم سے حالی کا مطلب یقیناً مغربی تعلیم تھا جس کے سرسید، سب سے بڑے موید
تھے۔ حالی حبیب الرحمٰن شروانی کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

''میں خیال کرتا ہوں کہ اگر آپ انگلش لٹریچر سے واقف نہ ہوئے ہوتے تو اس تصنیف کا
خیال ہرگز آپ کے دل میں نہ گزرتا۔ پس تاوقتیکہ ندوۃ العلماء، انگریزی تعلیم کی ضرورت پر
زور نہ دے گی، اس کی چیخ پکار سے کوئی معتد بہ نتیجہ پیدا نہیں ہوسکتا''۔

اور یہ سچ بھی تھا کہ جنھوں نے اس تباہ حال سماج (Battered Society) میں مغربی تعلیم حاصل کی، وہ کم
از کم بھیک مانگنے، یا اُن طریقوں سے کام چلانے سے بچ گئے جن کی رُوداد، حالی نے مسدس میں یوں لکھی ہے۔
ادلوں میں ہے یہ یک قلم نے ٹھانی / کہ کیجئے بسر مانگ کر زندگانی / جہاں قدردانوں کا ہیں کھوج پاتے / پہنچتے ہیں
وہاں مانگتے اور کھاتے / کہیں باپ دادا کا ہیں نام لیتے / کہیں رُوشناسی سے ہیں کام لیتے / تجارت کو کھیتی کو
دشوار سمجھیں فرنگی کے پیسے کو مردار سمجھیں یعنی سرکاری نوکری کو حرام سمجھتے ہیں کہ اس طرح ذرا فرنگ کی بندگی کرنا
پڑے گی۔ ایسے موقعے پر عوام الناس کی مجبوریوں کو حالی نے نظر میں نہیں رکھا جہاں عالمانِ دین نے ایسے فتاوے
دیئے تھے کہ انگریزی تعلیم حرام ہے اور نوکری بھی اس زمرے میں آتی ہے۔ خود مولوی فضل الحق خیر آبادی نے بھی،

اسی قسم کا فتویٰ دیا تھا۔ حالی جس تعلیم کی طرف متوجہ کرنا چاہتے تھے وہ تعلیم سرسید کے مدرسے ہی سے حاصل ہو سکتی تھی، جہاں بقول سلیم احمد، ''حالی کے پیر و مرشد نے انگریزوں کے لئے کلرک ڈھالنے کی ایک فیکٹری بنائی تھی۔ (۳)'' ورنہ کون نہیں جانتا کہ تعلیم اور علم، ہمیشہ سے مسلمانوں کی وراثت رہے ہیں جس کا سلسلہ جزیرۃ العرب سے اسپین (اندلس) وسط ایشیا اور پھر ہندوستان کی خانقاہوں، فیروز تغلق کے مدرسوں سے لیکر شرقی سلطانوں کی تعلیمی کوششوں تک پھیلا ہوا ہے۔ جس کی بلند چوٹیاں حضرت علیؓ سے لے کر الکندی، الرازی، الغزالی، ابن سینا، بغداد اور سمرقند و بخارا تک ہیں۔ جس میں محمد عبداللہ ابن اسماعیل بخاری اور تیمور کے پوتے الغ بیگ ۱۳۹۱ء تا ۱۴۴۸ء کی رصد گاہ وغیرہ سب شامل ہیں۔ الغ بیگ جو ایک عالم، مورخ اور علم ہئیت کا ماہر تھا۔ پھر سمرقند میں مدرسۂ ریگستان، مدرسۂ شیر دار نیز پندرہویں اور سولہویں صدی کے بخارا کے دینی مدرسے جن میں مدرسۂ میر عرب، مدرسۂ کوگلتاش مدرسۂ عبداللہ خان اور مدرسہ مادر خان، دیوان بیگی کا مدرسہ (۱۹۹۸ء میں راقم نے سمرقند کے کچھ ایسے مدرسے خود دیکھے تھے) ظاہر ہے کہ حالی مسلمانوں کے اس انداز ماضی کے علم و تعلیم سے بے خبر تو نہ رہے ہوں گے۔ اس لیے جس تعلیم کی وہ تبلیغ کر رہے تھے وہ یقیناً نوکری حاصل کرنے والی انگریزی تعلیم ہی تھی۔ دوسری بات حالی نے تجارت کی کہی تھی اور اس طرح گھما پھرا کر کہ اس سے مسلمانوں کا تباہ شدہ سماج کچھ بہتر ہو سکتا ہے کیونکہ تجارت ہی سے معاشی صورتوں کا علاج ممکن ہے، مگر تجارت اور صنعت گری بھی ہو تو وہ بھی انگریزی طور طریقوں سے کہ آج (یعنی حالی کے وقتوں میں) ہندوستان میں اگر مغرب کا مال نہ ہو تو ہندوستانی بھی بھوکے مر جائیں کیونکہ یہ نہ کچھ کرتے ہیں اور نہ کچھ کر سکتے ہیں۔ انھیں مغرب ہی کے لوگ سکھا سکتے ہیں اور یہ سب مغربیوں ہی کے طفیلی بنے ہوئے ہیں جسے برٹش حکومت سفید فام قوم کا بوجھ (Whitemansbruden) کہتی تھی۔ حالی اسے یوں پیش کرتے ہیں۔ نہ پاس ان کے چادر، نہ بستر ہے گھر کا نہ چاقو، نہ قینچی نہ نشتر ہے گھر کا جو مغرب سے آئے نہ مالِ تجارت۔ تو مر جائیں بھوکے یہاں اہل حرفت تو سب ہندوستانی بھوکے مر جائیں۔ تجارت پر راہ معیشت بند ہو جائے اور جانے کیا کیا ہو جائے۔ یہ وہی سبق ہے جو انگریزوں اور ان کے گماشتے، ہندوستانیوں کو پڑھاتے رہتے تھے۔ تعلیم اور تجارت کی اہمیت سے کسے انکار ہو سکتا ہے مگر جب یہ نو آبادیات (Colonies) مین سرمایہ کاری، دباؤ اور ظلم و جور (Repression) اور اپنی امپریل اسکیموں کو بار آور اور کامیاب بنانے کے لئے، ایک خاص نقطۂ نظر سے پھیلائے جائیں تو ایسی تعلیم اور تجارت اور عقل (Wisdom) سب محض سرکاری نقطۂ نظر کی ہوں گی۔ بجائے کہ فلاح عامہ کے لئے۔ وہ ڈاسن کا بوٹ بنانے کے لئے کچا مال حاصل کرنے کے لیے شیفیلڈ کے کارخانوں کے چاقو، قینچی نشتر اور سوئی کی تجارت کے لئے ہوں گی یا کسی ایسے مذہبی پرچار کے لئے جو ''ایمپائر'' کی توسیع میں مدد کر سکے اور یہی کچھ ہندوستان میں ہو بھی رہا تھا۔ جس ٹیکنیکل تعلیم کا حالی

خواب دیکھ رہے تھے اس کی جانکاری (Know -How) ''ایمپائر'' کہاں اور کیسے دے رہی تھی۔؟ یہاں تو بجز

اکبرالہ آبادی، توپ کھسکی پروفیسر پہنچے /اجب بسولا ہٹا تو زندہ ہے /اوالی کیفیت تھی اور پروفیسر Doctor of Divinity یعنی مسیحی مذہب کے مبلغ تھے اور ''مشن'' اسکول۔ اسی تعلیم پر 'ایمپائر کی توسیع' کا کام ہو رہا تھا جیسا کہ گوری وشواناتھن نے اپنی کتاب (۱۹۸۹) Masque of Conquest میں لکھا ہے کہ کولونیل گورنمنٹ کی تعلیمی پالیسیوں کو میکالے صاحب اور ان کے ہم خیال وقتاً فوقتاً حکومت کے مفاد کے لئے بدلتے بھی رہتے تھے۔ تاکہ کولونیل حکومت اپنی گرفت مضبوطی سے قائم رکھے۔ گوری وشواناتھن کے مطابق میکالے کا یہ سب سے معاندانہ Hostile پروگرام تھا۔

حالیؔ کی تجارت والی بات یہاں تک تو درست ہے کہ تجارت اور صنعت سازی کے بغیر کوئی قوم معاشی طور پر مرفہ الحال نہیں رہ سکتی اور کبھی کبھی اس کی معاشی زندگی خطرے میں بھی پڑ جاتی ہے۔ مگر حالیؔ سے یہ بات تو آہستہ سے پوچھی ہی جا سکتی ہے کہ انیسویں صدی کے ہندوستان میں یا اس سے بھی پہلے جب انگریزی طرز تجارت اور مغربی مصنوعات ہندوستان میں عام نہ تھیں تو ہندوستانی آخر کس طرح زندگی بسر کرتے تھے؟ ہندوستانی کس طرح کی تجارت کرتے تھے؟ کپڑے سلا کر پہنتے تھے یا انہیں لپیٹ لیتے تھے؟ اور اگر سلاتے تھے تو اُن کی قینچی، سوئی، کیسے بنتی تھی اور کہاں سے آتی تھی؟ مگر حالی تو اس طرزِ تجارت اور مالِ تجارت کے حامی ہیں جو مغرب سے مغربی طور طریقوں سے آئے۔ سوئی، قینچی، چاقو اور نشتر کی مثالوں اور ضرورتوں کے اشارے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حالیؔ، اس ٹیکنیکل تعلیم و تجارت کے حامی تھے جو مغرب میں صنعتی انقلاب سے وجود میں آئی تھی۔ اُن کی نظر میں کفش دوزی، کا فن، ٹیکنیکل بھی ہے اور عملی بھی، علم افلاطون، سے بہتر ہے۔ (جو محض خیالی ہے اور تھیوری ہے)۔

کمال کفش دوزی، علم افلاطون سے بہتر ہے
یہ وہ نکتہ ہے سمجھے جس کو مشائی نہ اشراقی

حالیؔ نے جس گولڈ اسمتھ کا حوالہ دے کر اردو شعراء کو اسی قسم کی شاعری کرنے کی ترغیب دی اور اس کی نظم Deserted Village کا خلاصہ پیش کیا اسی ڈزرٹڈ ولیج مین، آگے چل کر گولڈ اسمتھ نے انگلستان کی ایسی تجارت کی مذمت بھی کی ہے۔ (یہ بات ممتاز حسین نے بھی لکھی ہے) اور یہ تمام رومانوی شعراء کا خیال تھا۔ کہ صنعتی انقلاب کے تجارتی طور طریقوں نے استحصال طریق تجارت کو ترقی دی ہے جس میں HUman Factor کا زوال ہوا ہے اور یہ عامۃ الناس کے لئے ہرگز مفید نہیں۔ ٹریویلین نے ''انگلش سوشل ہسٹری'' مین ایسی استحصالی تجارت اور شعرائے انگلینڈ کا ایسی تجارت سے تنفر کا برملا اظہار پیش کیا ہے۔ صنعتی انقلاب یقیناً تجارتی دنیا میں برومندی کی ایک جست (Leap) تھا اور ٹیکنیکل میدان میں ایک انقلابی جہت بھی مگر اس سے جو استحصالی صورتیں

پیدا ہوئیں اس میں انسانیت اور انسانی ہمدردی مفقود ہوگئی۔ یورپ کے شعراء اور ادیب اسی وجہ سے اس طریق تجارت کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تھے۔ مگر حالؔی شاید ان کو افلاطون یعنی بے عمل ہی سمجھتے رہے ہوں گے (کیونکہ عربوں کے یہاں کہاوت تھی کہ فلسفی میدانِ عمل کے بھگوڑے ہوتے ہیں یہ قول حضرت علی سے منسوب ہے)۔

مقدمہ شعر و شاعری، حالؔی کا سب سے اہم کارنامہ ہے جس نے اردو تنقید کی دنیا میں ایک انقلاب برپا کیا اور یہ صحیح ہے کہ مقدمہ شعر و شاعری، اردو کی نئی تنقید کی خشتِ اول ثابت ہوا۔ وہ حالؔی جنھوں نے بڑے افتخار سے کہا تھا کہ حکومت نے آزادیاں تم کو دی ہیں / ترقی کی راہیں سراسر کھلی ہیں / انھوں نے علم و ادب کے میدان میں بھی آزادا انگریزی شعری فکر سے بہت کچھ فائدہ اٹھایا اس طرح کہ مشرق کی وہی تمام کوششیں انھیں یا تو بیکار نظر آئیں یا مشرقیوں کی ان تمام کوششوں سے حالؔی بے خبر رہے جن کی خبر، اُن کو، انھیں کے مطابق مغرب ہی سے ملیں۔ ممتاز حسین نے اپنی کتاب ''حالؔی کے شعری نظریات ایک تنقیدی مطالعہ'' میں لکھا ہے:

''حالؔی، سرسید احمد خان۔۔ سے اس قدر مغلوب اور مغربی افکار سے اس قدر مرعوب ہو گئے تھے کہ وہ جن باتوں کو مشرقی ادب کے حوالے سے اچھی طرح بیان کر سکتے تھے۔ انھیں بھی انھوں نے مغربی مصنفین کے توسط سے بیان کیا۔ مثلاً ارسطو کی کتاب بوطیقا کا خلاصہ ''الشفا'' اور ''اساس الاقتباس'' دونوں میں موجود ہے۔ لیکن وہ (حالؔی) ارسطو کی تشریح لارڈ میکالے کے توسط سے کرتے ہیں جس کی ناقدانہ بصیرت مشکوک ہے۔''(۵)

پھر بھی حالی نے جو بحثیں، مقدمہ، میں اٹھائی ہیں جیسے شاعری سوسائٹی کی تابع ہے۔ شعر کی عظمت، قافیہ، شعر کے لئے ضروری ہے یا نہیں، وزن کی شعر میں کس قدر ضرورت ہے شاعری کے لئے کیا کیا شرطیں ضروری ہیں اور اس ضمن میں انھوں نے تخئیل، شرحِ کائنات کا مطالعہ اور تفحص الفاظ کی بحث اٹھائی ہے۔ پھر والٹر اسکاٹ کی شاعری کو زیرِ بحث لائے ہیں۔ یہ سب بحثیں بہت مفید ہیں۔ جن سے اردو والے جزوی طور پر تو واقف تھے مگر کما حقہ نہیں۔ کتاب ''العمدہ'' اور نقد الشعراء وغیرہ میں بھی اس طرح کی کچھ بحثیں ہیں مگر ان سب کو ایک تار میں پرو کر تنقید کے لیے ایک نیا راستہ پیدا کرنا یقیناً حالؔی کا بڑا کارنامہ ہے۔ بس صورت یہ ہے کہ یہ سب اس طرح پیش کیا گیا ہے جیسے ادب کی ماہیت، اس کے اوضاع نیز اس کی مختلف جہتوں سے مشرق کبھی واقف نہ ہوتا اگر مغرب کے یہ نمونے اور یہ خیالات بھی انگریزوں کے ادب کے ذریعے، یہاں نہ آئے ہوتے۔ ایسی صورت میں مشرقی ادب، علی الخصوص اردو ادب، ان باتوں سے بے بہرہ رہ جاتا۔ اس کوشش میں حالؔی یہاں تک چلے جاتے ہیں۔ کہ مشرقی محققین کے اقوال کو غلط پیش کر کے مغربی ادبی اقوال کو اُن پر کبھی کبھی فوقیت دے دیتے ہیں۔ ممتاز حسین نے لکھا ہے:

''انھوں (حالی) نے جو تفہیم ارسطو کے خیال سے متعلق، خواجہ نصیر الدین طوسی کی پیش کی ہے

وہ کس غیر ذمہ دارانہ ہے۔ محقق طوسی نے یہ کہیں نہیں لکھا ہے کہ سب سے پہلے وزن اک التزام عربوں نے کیا' بلکہ یہ لکھا ہے کہ وزن حقیقی یعنی وزن بالقافیہ کا التزام سب سے پہلے عربوں نے کیا'' شاید یہ بھی حالی کی کلونیل دباؤ والی سوچ کا ہی نتیجہ ہے۔

حالی خود تو انگریزی سے قطعی ناواقف تھے، جس کا پتہ مولوی عبدالحق اپنی کتاب ''چند ہم عصر'' میں اور حامد حسن قادری ''داستان تاریخ اردو'' میں تفصیل سے دیتے ہیں۔ شاید جس کسی نے بھی حالی کو انگریزی ادب سے ترجمہ کرکے انھیں جو کچھ بتادیا، حالی نے اسی کو اہم سمجھ کر مقدمہ میں شامل کرلیا۔ یہ بات ایک معمہ ہے کہ حالی کے لئے یہ ترجمے کرتا کون تھا؟ کم ازکم اس راقم کو آج تک اس کا پتہ نہیں ہے کہ وہ کون حالی کو ملٹن، میکالے، گولڈ اسمتھ، ورڈزورتھ اور کولرج وغیرہ کے تنقیدی مضامین یا نظریات کے ترجمے کرکے دیتا تھا؟ جہاں تک مجھے علم ہے حالی کے دوستوں اور ہم عصروں میں کوئی بھی انگریزی ادب کی اتنی سوجھ بوجھ نہیں رکھتا تھا۔ نہ شیفتہ، نہ نذیر احمد، نہ صہبائی، اور نہ ہی سرسید (اگرچہ وہ تقریباً ڈیڑھ سال تک لندن میں رہے) نہ ہی مفتی صدرالدین آزردہ۔ حالی پر تحقیق کرنے والوں کو بھی آج تک معلوم نہ ہوسکا کہ یہ ترجمے حالی کے لئے کس نے کئے اور پھر اتنے شغف کے ساتھ۔ یہ ایک تحقیق طلب مسئلہ ہے جسے تلاش کرنا چاہیے۔ ہوسکتا ہے کہ کرنل ہالرائیڈ ہی نے حالی کے لئے یہ کام کیا ہو کیونکہ یہ کام وہی کرسکتا ہے جو بہت کچھ ادب کا نبض شناس بھی ہو صرف مترجم ہی نہ ہو۔ پھر بہت سے بھنکاؤ بھی ان ترجموں کے ساتھ حالی کے یہاں ملتے ہیں۔ اب یہی کہ والٹر اسکاٹ کی شاعری انگریزی ادب کی شعری تاریخ میں کوئی حیثیت نہیں رکھتی مگر حالی نے یہ بات بتائی کہ ''والٹر اسکاٹ'' کی نظموں میں دو خاصیتیں ایسی ہیں جن کو سب نے تسلیم کیا (کون سب نے؟ انگریزی ادب کے ناقدین نے یا عام قاری نے؟)

(۱) اصلیت سے تجاوز نہ کرنا

(۲) ایک ایک مطلب کو نئے اسلوب سے ادا کرنا۔ پہلی بات تو یہ کہ والٹر اسکاٹ ایک نیم تاریخی اور نیم رومانی طرز کا ناول نگار تھا۔ شاعری اس نے ہی کی تھی؟ پھر رومانیت اور حقیقیت و اصلیت میں ایک طرح کا بیر ہے۔ حیرت ہے کہ جو اس دور کا سب سے بڑا شاعر ہے جس نے تھیوری آف پوئٹری پر کیسی کیسی باتیں کی ہیں۔ حالی کے لئے ترجمہ کرنے والوں نے اسے بہت سرسری Casual ڈھنگ سے لیا Preface To Lyrical Ballads میں شعری نظریات پر کیسی کیسی بحثیں ہیں؟۔ پھر مقدمے میں جہاں نظریاتی بحثیں ہیں انھیں حالی یوں پیش کرتے ہیں:

''ایک یوروپین محقق، ان لفظوں کی شرح اس طرح کرتا ہے'' مگر یہ نہیں بتاتے کہ وہ یورپین محقق ہے کون؟ مگر ممتاز حسین نے ڈھونڈ نکالا کہ وہ یورپین محقق کولرج ہے جس کی بہت سی مثالوں اور جملوں کو حالی نے من وعن نقل

کولرج نے ۱۸۱۸ء میں ایک لکچر شاعری پر دیا تھا۔ حالی نے سب کچھ اس لکچر سے شاعری میں شامل کر دیا ہے۔ ممتاز حسین کی کتاب حالی کے شعری نظریات۔ ایک تنقیدی مطالعہ مین صفحہ ۵۰-۵۱ تک اسے دیکھا جا سکتا ہے۔ ممتاز حسین نے دونوں عبارتیں آمنے سامنے لکھ کر ثبوت فراہم کر دیا ہے جنھیں طوالت کے خوف سے اس مقالے میں یہاں پیش نہیں کیا جاتا۔ ایسا بھی ہوا ہے کہ کہیں کہیں، حالی، کولرج اور میکالے کے خیالات کو ملا کر اپنی عبارت 'مقدمہ' میں تیار کر لیتے ہیں۔ ''شعر میں کیا کیا خوبیاں ہونی چاہئیں'' کے عنوان کے تحت جو باتیں حالی نے 'مقدمہ' کے (۶) صفحہ ۶۱ پر لکھی ہیں، کہ ایک یورپین محقق ان لفظوں کی شرح اس طرح کرتا ہے۔ ''سادگی سے صرف لفظوں کی سادگی مراد نہیں ہے'' یہ سب کولرج کی عبارت ہے۔ پھر آگے چل کر مقدمہ کے صفحہ ۶۳ پر لکھتے ہیں کہ ''جیسی مقناطیسی کشش کا ذکر اس محقق (یعنی کولرج) نے ملٹن کے الفاظ کی شرح میں کیا ہے، لارڈ میکالے کہتے ہیں کہ وہ خود ملٹن ہی کے بیان میں پائی جاتی ہیں۔ (۷) لیکن انگریزی ادب کی تنقیدی تاریخ میں میکالے کو کوئی معمولی ناقد بھی نہیں مانتا نہ میکالے کی کوئی تنقیدی تھیوری ہے۔ ''میتھو آرنلڈ تو اسے Apostle of Philistines (۸) (ناتراشیدہ اور عامیانہ خیال کا آدمی) کہتا ہے۔ مگر چونکہ ہندوستان کی کلونیکل حکومت میں اسے بڑی اہمیت، اس کی مغرب اور ہندوستانیوں کی تحقیر کرنے کے باعث تھی پھر میکالے انگریزی تعلیم اور اسے پھیلانے کا ماہر بھی سمجھا جاتا تھا، اس لیے حالی نے بھی اسے بڑی اہمیت دی اور اسے صاحبان والا شان والا وقار بخشا۔ تمام مصنفین کے لئے تو حالی ''وہ'' اور ''اس'' کی ضمیر کا استعمال کرتے ہیں۔ مگر میکالے کے لیے لکھتے ہیں کہ ''لارڈ میکالے کہتے ہیں'' بظاہر تو یہ بہت معمولی سی بات ہے مگر اس سے حالی کے کلونیل دباؤ والے رویے کا پتہ چلتا ہے۔ میکالے سے حالی کی کچھ دلچسپی اس کے اس بیان سے بھی ہو سکتی ہے جس میں اس نے کہا تھا کہ مفلس جنت میں جا ہی نہیں سکتا کیونکہ جب اس کے پاس دولت اور روپیہ پیسہ نہ ہوگا وہ خیرات اور کارِ خیر وغیرہ کس طرح کرے گا جس سے قربِ الٰہی حاصل ہو (ع۔ دربار میں اللہ کے آوازہ ہے اس کا (یعنی دولت کا) چکبست) اور دولت، روپیہ پیسہ، فی زمانہ صرف تجارت ہی سے حاصل ہو سکتے ہیں جس کی حالی تبلیغ کر رہے تھے۔ تعجب ہے کہ میکالے کے اس قول کو کسی با اعتقاد عیسائی (Good Christian) نے چیلنج کیوں نہ کیا کہ اس قول سے خود بائیبل پر ضرب پڑتی ہے جہاں Sermon on the Mount میں کہا گیا ہے۔ Blessed are the Poor for their's is the kingdom of Heaven خیر یہاں یہ بات تو محض جملہ معترضہ کے طور پر لکھ دی گئی ہے۔ بات تو ادب اور 'مقدمہ' کی ہو رہی تھی۔ ہاں تو جہاں وزن کی شعر میں ضرورت اور قافیہ شعر کے لیے ہے یا نہیں کی دلچسپ بحث حالی نے اٹھائی ہے، وہاں انھوں نے قولِ فیصل کے طور پر یورپ کے محقق کا پھر حوالہ دیا ہے۔ ''یورپ کا محقق لکھتا ہے کہ اگرچہ وزن پر شعر کا انحصار نہیں ہے اور ابتداء میں وہ مدتوں، اس زیور سے معطل رہا مگر وزن سے

بلاشبہ اس کا اثر زیادہ تیز اور اس کا منتر زیادہ کارگر ہو جاتا ہے" غالباً یہ محقق ولیم ورڈ سورتھ ہے جس نے preface میں اس طرح کی بحثیں اٹھائی ہیں مگر ایسی تمام بحثیں مشرقیوں کے یہاں بھی ملتی ہیں۔ بوعلی سینا، نصیر الدین طوسی (اساس الاقتباس)، ابن رشیق، رشید الدین وطواط، ابن قدامہ (کتاب النقد)، الشعر والشعراء (ابن قتیبہ)، کتاب العمدۃ میں ابن رشیق لکھتا ہے: "شعر کی عمارت چار چیزوں سے اٹھتی ہے۔ لفظ و وزن، معنی و قافیہ۔ پھر بحث وزن پر پہنچ کر وزن شعر کا اعظم واخص رکن ہے۔۔۔ کلام، شعر نہیں کہلاتا جب تک اس میں وزن اور قافیہ نہ ہو۔" پھر وزن و قافیہ کی شرط نہ ماننے پر بھی بحث ہے۔ مقدمہ میں چند ضمنی باتیں مزید حالی نے بلا سبب چھیڑ دیں مثلاً عرب، شعر کے کیا معنی سمجھتے تھے" کی ذیلی سرخی کے تحت انھوں نے لکھا۔" حالانکہ قرآن شریف میں وزن کا مطلق التزام نہ تھا"۔ اُن کا یہ قول اور Defence درست نہیں۔ قرآن شریف میں متعدد مقامات پر کچھ آیتوں میں وزن بھی ہے اور قافیے کا التزام بھی مثلاً۔ سورۃ و الشمس، سورۃ والعادیات ضبحا، سورۃ کوثر، سورۃ اخلاص سورۃ کورت اور سورۃ رحمٰن میں یہ التزام دیکھا بھی جا سکتا ہے۔ پھر مقدمہ کے صفحہ ۳۸ (محولہ بالا ایڈیشن) پر جہاں "وزن کی شاعری میں کس قدر ضرورت ہے" اور "قافیہ شعر کے لیے ضروری نہیں ہے یا نہیں" میں پھر یورپ کی شاعری کو اس لیے بہتر بتایا ہے کہ اس میں بلینک ورس اور غیر مقفیٰ شاعری کا خاصہ رواج ہے۔ اس طرح شعر گوئی میں آزادی ہے اور ردیف کی بھی پابندی شعریت اور معنی کا کبھی کبھی خون کر دیتی ہے۔ "قافیے کی پابندی ادائے مطلب میں خلل انداز ہوتی ہے۔" (ص ۳۹۔۳۸) قافیہ اور ردیف کی پابندی کی مخالفت میں حالی نے خاصہ زور لگایا۔ صنائع و بدائع کا استعمال بھی انھیں پسند نہ تھا، اگرچہ یہ تمام باتیں، مشرقی شاعری کا حسن سمجھی جاتی ہیں (خود حالی کی شاعری بھی اس سے خالی نہیں) مگر اس اختلاف کی عملی صورت خود، حالی کے یہاں بطور نمونہ بھی کہیں نہیں ملتی۔ نہ ہی حالی نے بلینک ورس کا کہیں کوئی تجربہ کیا جبکہ عبدالحلیم شرر اور مولوی اسماعیل نے بلینک ورس میں شاعری کی ہے اگرچہ انھوں نے نہ کبھی بلینک ورس کی تائید میں کچھ لکھا اور نہ قافیہ ردیف کی پابندی کی کوئی مخالفت کی۔ حالی کا تضاد بھی اس کلونیل دباؤ کی وجہ سے ہے جس کا بار بار اس مقالے میں ذکر کیا گیا ہے، حد یہ ہے کہ "نماز پڑھو بے خطر معبدوں میں / اذانیں دھڑلے سے دو مسجدوں میں" والے تصور کو بھی، حالی "مغرب کی شائستہ قوم" کی رعایت ہی سمجھتے ہیں کیونکہ قدیم یورپی تہذیب کے مطابق "جس بادشاہ کی حکومت ہو، اسی کا مذہب بھی رعایا کا ہونا چاہیے۔ (Cujus eigo Eigious reliogio whose is the empire his the religion) تقریباً یہی بات عربی تہذیب کی شاہی میں بھی موجود تھی جیسے الناس علی دین ملوکھم کہا گیا تھا Whose is the empire his is the religion[11] والا فارمولہ، اگر انگریز ہندوستان میں نافذ کر دیتے تو ہندوستانی، کیا کر سکتے تھے؟ مگر انگریز بے حد ہوشیار قوم ہے اس

نے یہ زبردستی کسی کالونی میں کہیں بھی نافذ نہیں کی بلکہ اس کے لئے مشن اسکول اوران اسکولوں میں بائبل کا پڑھنا لازمی بنا کر یہ کام کیا۔ ہندوستان جیسے ذات پات اور ورنا شرم میں منقسم معاشرے میں انھیں سماجی طور پر Up-Grade کر کے یہ کام کیا۔ معلوم نہیں حالی یہ باتیں کہا تک سمجھتے تھے۔ پھر ڈارون، کپلر اور نیوٹن کی تھیوریوں نے یوں بھی معتقدات کو متزلزل کر دیا تھا۔ (۹) اس لیے آزاد خیالی کو یوں بھی فروغ ہو رہا تھا جو مغربی علوم کی تحصیل کے ساتھ ساتھ روشن خیالی میں تبدیل ہو رہی تھی۔ اس طرح پیروی مغرب، ان معنوں میں بہتر صورتیں بھی پیدا کر رہی تھی جو تاریخ اور سماجی ارتقاء کی بدولت ہو رہا تھا جس سے اندھے عقیدوں اور اوہام پرستی پر چوٹ پڑ رہی تھی۔ ادبی مسائل اور افکار میں بھی تبدیلی آنا، ایک لازمی سی بات تھی۔ نئی زندگی کے نئے تجربوں کے ساتھ، پُرانے ادبی اصول (Norms) تو بہر حال ٹوٹتے۔ محمد حسن عسکری نے اپنی کتاب ''ستارہ یا بادبان'' میں عجیب سی بات لکھی ہے۔ ''غرض حالی کے زمانے سے لے کر آج تک ہمارے یہاں پیروی مغرب اسی طرح ہوتی ہے اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہمارے ادب سے ہر قسم کے معیار بالکل ہی غائب ہو گئے۔ ہمارے نقاد کہتے رہتے ہیں کہ اردو ادب، مغربی ادب کے برابر پہنچ گیا۔ پُرانے خیال کے بزرگ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس جو کچھ تھا وہ بھی گنوا بیٹھے۔ پیروی مغرب کے صرف ایک ہی معنی ہو سکتے تھے اور وہ یہ کہ ہم مغرب کا طرز احساس قبول کر لیں (۱۰)۔ طرزِ احساس کا ہے میں، فکر شعر میں؟ فکر ادب میں؟ یا تدوین اب وتنقید میں؟۔ تہذیبی صورتوں میں؟ یا حکومت میں عسکری نے خود ہی لکھا ہے کہ ''اگر اشپنگلر کی بات مانی جائے تو ایک کلچر دوسرے کا طرز احساس مستعار لے ہی نہیں سکتا''۔ اگر ایسا ہے اور یقیناً ایسا ہی ہے تو ہم مغرب کا طرزِ احساس کس طرح قبول کر لیں؟ (۱۱) تہذیبوں کے اپنے اپنے فکری اور تہذیبی منطقے ہوتے ہیں روایتیں اور ٹریڈیشن ہوتے ہیں جو شاید اوپر سے تو ملکی اور جغرافیائی اثرات کا جامہ پہن لیتے ہیں، لیکن اندر اندر جو نسل Race اور قوم کی انفرادی اور اجتماعی نفسیات کا دھارا ہلچل مچاتا ہے، وہ طرز احساس کو کس کس طرح سے بدلتا جاتا ہے؟ جس پر ہر دور کی تاریخ کے گھماؤ اثر انداز ہوتے رہتے ہیں۔ عسکری ایسی رائے دیتے ہوئے ان تمام باتوں کو شاید نظر میں نہیں رکھتے۔ پھر خود عسکری لکھتے ہیں۔ ''انیسویں صدی کے آخر میں نطشے نے اعلان کیا کہ خدا مر گیا۔ ۱۹۲۵ء کے قریب ڈی ایچ لارنس نے اعلان کیا کہ انسانی تعلقات کا ادب مر گیا۔ ۱۹۴۵ء میں مارلرو نے اعلان کیا کہ انسان مر گیا'' (۱۲) (مشرق ومغرب کی آویزش)۔ پھر مقدمہ شعر و شاعری کے بعد انگریزی اور اردو تنقید میں اتنے تصورات آپس میں گڈ مڈ ہو گئے ہیں اور اتنے اختلافات بھی ابھر آئے ہیں کہ کوئی کسی کی نہیں سنتا۔ نہ ہی کسی ایک مغربی نقطۂ نظر (جس میں امریکی نقطۂ نظر بھی شامل ہے) کو ادب اور تنقید میں استقامت حاصل ہے۔ پھر عمرانیات اور فلسفیانہ تصورات کا الگ دباؤ، ادب پر پڑتا رہتا ہے۔ مارکسزم، وجودی فکر، تاریخی اور سماجی نقطۂ نظر، لسانی جمالیاتی اور اسلوبیاتی طرز فکر کے ساتھ

ساختیات، پس ساختیات، ردِ تشکیل اور مابعد جدیدیت اور پھر مابعد جدیدیت کے بعد Beyond
(The poverty of Post Modernism) مابعد جدیدیت کی مفلوک الحالی
(Postmodernism) اور ''مابعد جدیدیت
تنقید اور ادب کی نئی سورتیں، پوسٹ ریشنلزم (Post-Rationalism) اور پھر، ان تمام صورتوں کی کاٹ کی
کوششوں میں مزید تھیوریوں کا جنم، ان سب نے ادب میں وہ افراتفری مچا رکھی ہے کہ کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ کج
راستہ کدھر ہے۔ پھر صحت کا بھی کیا معیار ہوگا؟ انھیں کے ساتھ ساتھ مادی کائنات، عقلیت، جذبہ، تخیل اور خیالات
سب دوڑتے بھاگتے رہتے ہیں۔ شعور، لاشعور اور نفسیات کی دوسری صورتیں ان سب پر مستزاد ہیں۔ یہ سب دیکھ
کر جی چاہتا ہے کہ حالی سے پوچھیں کہ حالی، اب آؤ اور بتاؤ کہ کس مغربی صورت کی ہم پیروی کریں؟ ہم بڑی
مشکل میں ہیں اور کوئی راستہ بتانے والا بھی نہیں ہے۔ نہ تمھارا ضبط، نہ انسانی نیکیاں جس کا تم نے استعمال کیا، نہ
تمہاری سادگی نہ ہی وہ Unconcious Tools of History والی بات جس نے تم سے یہ سب لکھوا ڈالا۔

(دسمبر ۲۰۰۱ء)

حوالہ جات

۱۔ خودنوشت بہ حوالہ داستانِ تاریخ اردو از حامد حسن قادری، ص ۵٦۸ (پہلا ایڈیشن)

۲۔ داستانِ تاریخِ اردو، از حامد حسن قادری، ۱۹۴۱ء، ص ۴۷۸

۳۔ نئی نظم اور پورا آدمی از سلیم احمد (پہلا ایڈیشن) ص ۸۳۔ یہ بات محمڈن اینگلو اورینٹل کالج کے لیے کہی گئی ہے جو بعد کو علی گڑھ مسلم یو نی ورسٹی بنا۔

۴۔ جو عقل سکھائی جاتی ہے/وہ کیا ہے فقط سرکاری ہے (اکبر الہ آبادی)

۵۔ حالی کے شعری نظریات۔ایک تنقیدی مطالعہ از ممتاز حسین۔ص ٦۵

٦۔ مقدمہ شعروشاعری، رام نرائن لال، بنی مادھو الہ آباد، ایڈیشن مطبوعہ ۱۹۸۱ء

۷۔ مقدمہ شعروشاعری، رام نرائن لال، بنی مادھو الہ آباد، ایڈیشن مطبوعہ ۱۹۸۱ء

۸۔ مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو ممتاز حسین کی محولا کتاب، ص ۵۴

۹۔ کیل کی وہ نقطہ آفرینی انیوٹن کے مسائل یقینی (شبلی)

۱۰۔ مجموعہ حسن عسکری، ص ۲٦۹، مطبوعہ سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۰ء

۱۱۔ مجموعہ حسن عسکری، ص ۲٦۹، مطبوعہ سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۰ء

۱۲۔ مجموعہ حسن عسکری، ص ۵۳۷ ملاحظہ ہو۔

ماخذ: سید محمد عقیل، اصول تنقید اور ردعمل، الہ آباد، انجمن تہذیب نو پبلی کیشنز، جنوری ۲۰۰۴ء

جدید اردو تنقید، محمد حسین آزاد اور نو آبادیاتی مضمرات

ڈاکٹر ابوالکلام قاسمی

اردو میں نئی ادبی تنقید دراصل الطاف حسین حالی کی مرتب کردہ اردو شعریات کی توسیع ہے۔ سو سال کے عرصے میں اس شعریات میں یوں تو مغربی تصور شعر کے ان گنت عناصر شامل ہو گئے ہیں مگر اس کی لسانی اور تہذیبی جڑیں مشرقی روایت میں ہمیشہ پیوست رہیں۔ خود الطاف حسین حالی نے ملٹن کے حوالے سے سادگی، اصلیت اور جوش پر مبنی جن ترجیحات کو اردو شعریات کا حصہ بنانے کی کوشش کی تھی وہ امتدادِ وقت کے ساتھ منہا ہوتی چلی گئی۔ بیسویں صدی کے نصف اول میں اردو تنقید پر پہلے رومانی پسند رویے حاوی رہے ہوں یا نصف آخر میں اس کے ساتھ حقیقت پسندانہ اور پھر حقیقت پرستانہ عناصر شامل ہوئے ہوں، ان کا نتیجہ یہ نکلا کہ اردو کے نظریات شعر میں تنوع پیدا ہوا اور تقریباً ہر طرح کے تصورات کے کارآمد عناصر اردو شعریات میں نہ صرف یہ کہ حل ہو گئے بلکہ اس کی جزوی توسیع کا حصہ بنتے رہے۔ اہم بات یہ ہے کہ مغرب سے اثر پذیری کے طویل تجربے کے باوجود اردو کی اپنی شعریات پر قائم رہنے یا اس کی بازیافت کی ضرورت ہر زمانے میں محسوس کی گئی۔ یہ وہی شعریات ہے، جس کے وسیلے سے شعر و ادب کے تعین قدر میں اردو کے ان لسانی اور تہذیبی رشتوں پر اصرار بڑھا ہے، جن کے اصل سرچشمے فارسی اور ہند اسلامی روایت کے علاوہ کہیں اور تلاش نہیں کیے جا سکتے۔ چنانچہ آج بیسویں صدی کے اواخر اور اکیسویں صدی کے اوائل میں مغرب کے نظریاتی تنوع سے استفادے اور اس سے متعلق بحث و تمحیص کے باوجود اردو کی جدید تنقید کا ارتقا اپنی مخصوص بنیادوں پر ہی استوار رہا۔

محمد حسین آزاد کو ہم اصطلاحی معنوں میں ایک باقاعدہ تنقید نگار کا نام دیں نہ دیں، مگر اس حقیقت سے انکار مشکل ہے کہ انھوں نے اردو تنقید کے لیے بعض نظریاتی بنیادیں فراہم کیں اور اردو شاعری کی تاریخ رقم کرتے ہوئے اپنی بساط بھر شاعروں کی تنقیدی درجہ بندی کی کوشش بھی کی۔ اس طرح ان کی نظری تنقید کے نمونے بھی ہمارے سامنے موجود ہیں اور بکھری ہوئی صورت میں سہی مگر عملی تنقید کے مختلف عناصر کو بھی مرتب کیا جا سکتا ہے۔ اس موقع پر سب سے اہم سوال یہ ہے کہ ان کے اصولی مباحث اور اطلاقی تنقید میں ہمیں کوئی مناسبت یا ہم آہنگی بھی ملتی ہے یا نہیں؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ ان کے نظریات اور عملی اطلاق میں پائی جانے والی شعریاتی مغائرت،

ہیں ان کے نظریاتی موقف کو کسی اور سیاق و سباق میں سمجھنے اور اس کے مضمرات کا سراغ لگانے پر مجبور کرتی رہی ہو اور ہم نے ہنوز اس پہلو کی طرف خاطر خواہ توجہ صرف ہی نہ کی ہو؟ جہاں تک ان کے تنقیدی تصورات کے مضمرات تک رسائی حاصل کرنے کا سوال ہے تو ان کے بارے میں قرار واقعی رائے اس وقت تک قائم نہیں کی جا سکتی جب تک ان کے نظریے اور اطلاق کی مغائرت کی ترکیبات کو سمجھنے کی کوشش نہ کی جائے۔ تاہم اس سے پہلے ہمارے لیے ان کی نظری اور عملی تنقید کی نوعیت اور محرکات کو سمجھنا ضروری ہوگا۔

آزاد کی نظری تنقید کے نمونے نظم آزاد کے دیباچے نظم اور کلام موزوں سے متعلق لکچر، بعض مقالات اور آب حیات کے دیباچے میں ملتے ہیں جب کہ آب حیات میں شعری محاسن و معائب کی نشاندہی کو ان کی اطلاقی تنقید کا نام دیا جا سکتا ہے۔ ہر چند کہ اس ضمن میں وہ جن اصولوں پر گفتگو کرتے ہوئے، انھوں نے شعری اثر انگیزی کا اصل محرک موزونیت کو قرار دیا ہے۔ اس سلسلے میں مشرقی تصور شعر میں رائج موزوں اور مقفّیٰ ہونے کے شرائط پر ور موثر ہونے کی شرط کا اضافہ کرتے ہیں۔ مزید برآں یہ کہ مشرق کے علوم متداولہ میں تسلیم شدہ انسان کی سب سے بڑی امتیازی صفت نطق، کو وہ غیر معمولی اہمیت دیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

> ''پس قوت انسانی بھی اس میں کامل سمجھنی چاہیے جس میں قوت گویائی کامل ہو۔ چونکہ نظم بہ نسبت نثر کے زیادہ زور طبیعت سے نکلتی ہے، یہی سبب ہے کہ مؤثر بھی زیادہ ہوتی ہے۔''

اس طرح کا معاملہ شعر کی تعریف کا ہو یا لسانی اظہار کی سطح پر انسان کے ناطق ہونے کا، صاف پتہ چلتا ہے کہ مشرقی تصور انسان کے ساتھ مشرقی تصور کلام، آزاد کے ذہنی ارتقاء کا محض حصہ نہیں بنا بلکہ ان کے خمیر میں شامل ہے۔ یہاں شاید اس بات کی وضاحت کی چنداں ضرورت نہیں کہ مغرب کے سماجی علوم میں انسان کو ایک سماجی جانور سے زیادہ اہمیت نہیں دی گئی ہے جب کہ مشرق کے عقلی اور نقلی علوم میں انسان کی مابہ الا امتیازی خصوصیت قوت نطق کو ہی قرار دیا جاتا رہا ہے۔ اسی باعث اس کی تعریف حیوان ناطق کے لفظوں میں کی گئی ہے۔ اس کا جدید سیاق و سباق یہ بنتا ہے کہ کمال ابو دیب نے عبدالقاہر جرجانی کے تصور استعارہ پر گفتگو کرتے ہوئے جدید ساختیاتی مفکرین کے لسانی اظہار یا ڈسکورس کو مشرق میں تسلیم شدہ انسان کی امتیازی صفت، قوت نطق، کی بازیافت کا نام دیا ہے۔ اس طرح آزاد کا انسان کی قوت گویائی کو شعری اظہار کی اساس قرار دینا ان کے تنقیدی نقطۂ نظر کو اردو کی جدید تنقید کے مباحث کے لیے بڑا با معنی بنا دیتا ہے۔ پھر یہ کہ وہ جب شاعری میں مصوری کے عناصر کی جستجو کرتے ہیں، تب بھی مشرقی شعریات کی پرانی اصطلاح محاکات اور مغربی تصور شعر میں مقبول شعری طریق کار، امیجری یا پیکر تراشی کے لیے بنیاد فراہم کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ:

> ''شاعر گویا ایک مصور ہے کہ معنی کی تصویر دل پر کھینچتا ہے اور بسا اوقات اپنی رنگین فصاحت

سے عکس نقش کو اصل سے بھی زیادہ زیبائش دیتا ہے۔ وہ اشیاء جن کی تصویر قلم مصور سے نہ کھنچے یہ زبان سے کھینچ دیتا ہے۔ چنانچہ ہزاروں صفحہ کاغذ بھیگ کر فنا ہو گئے مگر صدہا سال سے آج تک ان کی تصویریں ویسی کی ویسی ہی ہیں۔''

محمد حسین آزاد کے بعض شعری تصورات جدید تنقیدی مباحث کے لیے ہر چند کہ خاصے معنی خیز معلوم ہوتے ہیں مگر ان کا اصل سرچشمہ وہی مشرقی نظریہ شعر ہے جس کا سلسلہ عربی اور فارسی کی شعریات کے تسلسل کے طور پر اردو شعریات تک پہنچتا ہے۔ یہ روایت اس طرح ان کے خمیر میں اس حد تک شامل ہے کہ جب تک بعض مصلحتوں کے زیر اثر وہ شعوری کوشش کر کے اپنے بنیادی سرچشموں سے صرف نظر کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے ان کی تنقید اپنے اصل مآخذ سے منحرف نہیں ہو پاتی۔ انھوں نے شعری زبان کی سحر آفرینی کو جن الفاظ میں بیان کیا ہے اس میں زبان کیا اجنبیانے (Defamiliarize کرنے) کے جدید تصور شعر سے لے کر حقیقت کا التباس پیدا کرنے والے طرح طرح کے جدید طریقہ ہائے فن کی نشاندہی کی جا سکتی ہے۔ انھوں نے شاعری کے وسیلے سے شعری زبان کی طلسم کاری کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

''اگر شاعر چاہے تو امورات عادیہ کو نیا کر دکھائے۔ پتھر کو گویا کر دے، درختان پا در گل کو رواں کر دکھائے، ماضی کو حال، حال کو مستقبل کر دے، دور کو نزدیک کر دے، زمین کو آسمان، خاک کو طلا اور اندھیرے کو اجالا کر دے۔''

آزاد کی ان نکتہ آفرینیوں کو اگر فارسی کی روایت میں تلاش کرنے کی کوشش کی جائے تو اس میں محمد عوفی کی لباب الالباب اور رشید الدین وطواط کے تصورات کی گونج ملتی ہے، جن کی بہترین تلخیص نظامی عروضی سمرقندی کے الفاظ میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

''شاعری صناعتے است کہ شاعر بداں صناعت، اتساق مقدمات موہومہ کند و التیام قیاسات منتجہ، برآں وجہ کہ معنی خرد را بزرگ گرداند و معنی بزرگ را خرد۔ و نیکو را در خلوت زشت باز نماید و زشت را در صورت نیکو جلوہ کند۔ و بہ ایہام قوت غضبانی و شہوانی برانگیزد، تا بداں ایہام طبایع را انقباضے و انبساط بود، و امور عظام را در عالم سبب شود'' (چہار مقالہ)

یہ محمد حسین آزاد کا وہ ذہنی و فکری پس منظر ہے جس پر اکتفا کرنا وہ گوارا نہیں کرتے اور بعض ایسے تصورات سے بھی کسب فیض کرنے کی کوشش کرتے ہیں جن سے کلاسیکی مغربی تنقید سے ان کی دلچسپی کا التباس پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے مناسب ہوگا کہ ان کے مغربی مآخذ پر بھی ایک نگاہ ڈال لی جائے اور اندازہ لگانے کی کوشش کی جائے کہ زیادہ صحیح معنوں میں شعریات کے مغربی سرچشموں سے قابل اعتبار حد تک واقفیت رکھتے ہیں یا محض سنی سنائی باتوں

تو اپنے زور بیان کی بنیاد بنا لیتے ہیں۔ وہ شعر کی ماہیت کے بارے میں اپنی گفتگو کچھ اس انداز سے شروع کرتے ہیں:

''فلاسفہ یونان کہتے ہیں کہ شعر خیالی باتیں ہیں جن کو واقعیت اور اصلیت سے تعلق نہیں۔ قدرتی موجودات یا اس کے واقعات کو دیکھ کر جو خیالات شاعر کے دل میں پیدا ہوئے ہیں وہ اپنے مطلب کے موقعوں پر موزوں کر دیتا ہے۔ اس خیال کے لہجے کی پابندی نہیں ہوتی۔۔۔ غرض (شعر میں) ایسی باتیں ہیں کہ نہایت لطف دیتی ہیں۔ انھیں حقیقت سے کوئی غرض نہیں ہے۔ باوجود اس کے صنعت گاہ عالم میں نظم ایک عجیب صفت الٰہی ہے۔ اسے دیکھ کر عقل حیران ہوتی ہے۔'' (آب حیات)

یہ الگ بات ہے کہ یہی ماورائی انداز کلام موزوں کے بارے میں اپنے لکچر میں اختیار کر چکے ہیں مگر اس کا حوالہ یونانی فلسفہ نہیں الہام اور القاء کی کیفیت ہے۔

''فی الحقیقت شعر ایک پرتو روح القدس کا اور فیضان رحمت الٰہی کا ہے کہ اہل دل کی طبیعت پر نزول کرتا ہے۔'' (نظم اور کلام موزوں)

یوں تو وہ اپنے اس لکچر میں شعر کے لیے گلزار فصاحت کا پھول، گل ہائے الفاظ کی خوشبو، روشنی عبارت کا پرتو، علم کا عصر، قوائے روحانی کا جوہر اور روح کے لیے آب حیات جیسی صفات کو بھی نئے انداز میں دہراتے ہیں، مگر اس قسم کی تمام تعریفات سے سوائے اس کے کچھ اور پتہ نہیں چلتا کہ وہ قدیم مغربی تصورات شعر کی یا تو غلط تعبیر کرتے ہیں یا ان پر کچھ اس طرح اپنے اسلوب کی پیوند کاری کرتے ہیں کہ ان کی طباعی پوری طرح کھل کر سامنے آ سکے۔ تاہم یونانی مآخذ سے ان کے اکتساب فیض کو بھی بنیادی حوالوں کی مدد سے سمجھنے کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ ان تصورات کے ذکر میں وہ افلاطون اور ارسطو کا ذکر تو نہیں کرتے مگر کلاسیکی یونان کے حوالے کے سبب ہمارا ذہن بلاتوقف انھی اولیں نظریہ سازوں کی طرف جاتا ہے۔ ویسے آزاد کے بیانات کی تفصیل میں جائیے تو صاف پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے اپنے تصورات کی پوری عمارت افلاطون اور ارسطو سے ناکافی واقفیت کی بنیاد پر تعمیر کرنے کی کوشش کی ہے۔ افلاطون نے Republic میں شاعر کے منصب کے بارے میں ضمنی طور پر ہی سہی مگر دوررس نتائج کا حامل نظریہ عینیت پیش کیا تھا اور شاعر کو بحیثیت نقال عینیت سے دو در جے دور ہونے کا فیصلہ صادر کیا تھا، مگر اس کی دوسری تحریروں مثلاً Ion اور Phaedrus میں شعر کی ماہیت کے موضوع پر بعض بنیادی باتیں ملتی ہیں۔ اس کے خیالات کی جامع ترجمانی ان الفاظ میں ملتی ہے۔

شاعر جو لکھتے ہیں وہ اپنے فن کے بل بوتے پر نہیں لکھتے بلکہ الفاظ کے زور پر لکھتے ہیں۔۔۔

اس لیے کہ ان پر شاعری کی دیوی کا سایہ ہے، جیسے سائی بیلو دیوی کے پجاری رقص کرتے ہیں تو اپنے آپ میں نہیں رہتے۔ اس طرح لکھنے والے حالت جنون میں اپنے حسین نغمے لکھ سکتے ہیں۔۔۔ یا یہ کہ شاعر نازک اور مقدس ہستی ہے، لیکن اس میں قوت ایجاد اس وقت پیدا ہوتی ہے جب اس پر الہام ہوتا ہے۔ اس کے حواس جاتے رہتے ہیں اور وہ ادراک سے دست بردار ہو جاتا ہے۔''

بعض نقادوں کا خیال ہے کہ افلاطون نے ان الفاظ میں شاعری کی تعریف نہیں کی ہے بلکہ اس پر طنزیہ تبصرہ کیا ہے۔ جب کہ بعض کا خیال ہے کہ ری پبلک لکھنے کے بعد ممکن ہے افلاطون کے نقطہ نظر میں تبدیلی واقع ہوئی ہو۔ یہاں معنویت، محض اس بات کی ہے کہ آزاد کے زیر بحث تصورات میں یونانی فلسفہ سے استفادہ ملتا ہے یا نہیں ؟ تو شاعروں پر دیوؤں کا سایہ ہونے یا الہام قرار دینے میں افلاطونی تصورات کی بازگشت کسی کو بھی سنائی دے سکتی ہے مگر جہاں وہ شاعری کے موثر ہونے، اس کے حقیقت میں اضافہ ہونے اور اس کی فصاحت سے لطف پیدا ہونے کی باتیں کرتے ہیں وہاں ارسطو کے اس خیال سے استفادہ ملتا ہے، جس میں شاعرانہ نقل کو جمالیاتی عمل بتایا گیا ہے اور تخیل اور استعارے کی مدد سے حظ ؛ انبساط پیدا کرنے یا فطرت میں موجود خلا کو پر کرنے کا نقطہ نظر ملتا ہے۔ اس طرح تصورات خواہ افلاطون کے ہوں یا ارسطو کے، آزاد نے ان کی ترجمانی کرتے ہوئے ان کے غیر مربوط عناصر کو تحلیل کرنے کی کوشش بالکل نہیں کی ہے۔ نتیجہ یہ نکلا ہے کہ شعر کی ماہیت کے بارے میں ان کے تصورات بعض نمایاں تضادات میں الجھ کر رہ گئے ہیں۔ ہاں یہ اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ آزاد اپنے عہد کے مغرب میں غیر معمولی طور پر مقبول رومانی شعری رجحان کے ترجمان بن کر رہ گئے ہیں اور ان کا رومانی طرز بیان ان کے تاثراتی انداز فکر میں مزید ماورائیت بلکہ الجھاؤ پیدا کر دیتا ہے۔

آزاد نے مشرقی اور مغربی تصورات شعر سے جو غیر مربوط اثرات قبول کیے ہیں ان میں ایک اہم پہلو شعری لسانیات کا بھی ہے۔ جس کے تحت وہ آب حیات میں سنسکرت اور فارسی کے رائج اسالیب اظہار کا موازنہ کرتے ہوئے فارسی میں رائج طرز بیان کو استعارہ سازی یا بالواسطہ انداز کلام کا نام دیتے ہیں اور اس کے مقابلے میں بھاشا کے راست بیانیہ کو زیادہ قابل قبول قرار دیتے ہیں۔ دونوں زبانوں کے اسالیب کا موازنہ انھیں اس نتیجے تک پہنچاتا ہے:

''دونوں کے رنگ ڈھنگ میں کیا فرق؟ بھاشا کا فصیح، استعارے کی طرف بھول کر بھی قدم نہیں رکھتا۔ جو جو لطف آنکھوں سے دیکھتا ہے اور جن جن خوش آوازیوں کو سنتا ہے یا جن جن خوشبوؤں کو سونگھتا ہے، انھیں کو اپنی میٹھی زبان میں بے تکلف بے مبالغہ صاف کہہ دیتا

ہے۔(آب حیات)

حیرت کی بات یہ ہے کہ بھاشا کے اسلوب سے آزاد کی رغبت اور اس کے مقابلے میں فارسی کی اسلوبیاتی روایت کو کم تر گردانئے کا رویہ، بالآخر فارسی کے زیر اثر اردو میں رائج اسالیب کی تحقیر پر منتج ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ صرف بھاشا کی دل پذیری پر توقف نہیں کرتے بلکہ اس کی مماثلت انگریزی زبان کے بیانیہ اور تسلسل اظہار میں ڈھونڈھ لیتے ہیں اور یہ تک کہنے سے گریز نہیں کرتے کہ:

''بیشک مبالغے کا زور یا تشبیہ اور استعارے کا نمک، زبان میں لطف اور ایک طرح کی تاثیر زیادہ کرتا ہے۔لیکن نمک، اتنا ہی چاہیے کہ جتنا نمک۔۔۔نہ کہ تمام کھانا نمک۔اس لیے تشبیہ اور استعارے ہمارے مطلب میں ایسے ہونے چاہئیں جیسے معرکہ یا دریا یا باغ کی تصویر پر آئینہ، کہ اس کی کیفیت کو زیادہ روشن کردے، نہ اتنے آئینے کہ تصویر کا اصل ہی دکھائی نہ دے۔ہمیں چاہیے کہ اپنی ضرورت کے بموجب استعارہ اور تشبیہ اور اضافتوں کے اختصار فارسی سے لیں۔سادگی اور اظہار اصلیت کو بھاشا سے سیکھیں۔لیکن پھر بھی قناعت جائزہ نہیں کیونکہ اب رنگ، زمانہ کا کچھ اور ہے۔ذرا آنکھ کھولیں گے تو دیکھیں گے کہ فصاحت و بلاغت کا عجائب خانہ کھلا ہے جس میں یورپ کی زبانیں اپنی اپنی تصانیف کے گلدستے، ہار، طرے ہاتھ میں لیے حاضر ہیں اور ہماری نظم خالی ہاتھ الگ کھڑی منہ دیکھ رہی ہے۔''(نظم اور کلام موزوں)

اس پر منظر میں اگر آزاد کے مختلف، متنوع اور متضاد تصورات کے بین السطور پر توجہ صرف کی جائے تو ان کے ترجیحات کو نشان زد کرنا زیادہ مشکل نہیں رہ جاتا۔ پھر بھی اس ضمن میں حتمی رائے قائم کرنے سے پہلے زیادہ مناسب یہی ہے آزاد کے نظری موقف کے ساتھ ان کی اخلاقی تنقید کو بھی سامنے رکھا جائے۔ان کی اطلاقی تنقید کے نمونوں کے طور پر ذوق، مومن اور غالب کی شاعری کے بارے میں آزاد کے تنقیدی فیصلوں سے مدد لی جاسکتی ہے۔کلام ذوق میں انھیں جو محاسن نظر آتے ہیں وہ کچھ اور اس طرح ہیں:

''عام جوہر ان کے کلام کی تازگی، مضمون، صفائی کلام، چستی ترکیب، خوبی محاورہ اور عام فہمی ہے''

ان صفات کے ساتھ ذوق کی غزلوں میں چست بندشیں، برجستہ ترکیبیں، معانی کی بلندی اور الفاظ کی شکو ہیں، بہت اہم ہیں۔ جب کہ غالب کے بارے میں ان کی رائے میں طنز کا لہجہ صاف محسوس کیا جاسکتا ہے:

''جس قدر عالم میں مرزا کا نام بلند ہے اس سے ہزار درجہ عالم میں کلام بلند ہے بلکہ اکثر شعر ایسے اعلیٰ درجہ رفعت پر واقع ہوئے ہیں کہ ہمارے ذہن وہاں تک نہیں پہنچ سکتے۔''

مگر اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے معنی آفرینی اور نازک خیالی کو غالب کا شیوۂ خاص بتایا ہے۔ ذوق اور غالب کے علاوہ مومن خاں مومن آب حیات کے دوسرے ایڈیشن میں ان خوش نصیب شاعروں میں شامل ہو جاتے ہیں جن پر آزاد کی رائے کو تذکروں کی رائج کردہ تعیم کے بجائے تنقیدی تخصیص کا نام دیا جا سکتا ہے۔
غزلوں میں ان کے خیالات نازک اور مضامین عالی ہیں اور تشبیہ اور استعارے کے زور نے اور بھی اعلیٰ درجے پر پہنچا دیا ہے۔ معاملات میں ان کا انداز جرأت سے ملتا جلتا ہے۔ وہ اکثر اشعار میں ایک شے کو کسی صفت خاص کے لحاظ سے ذات شا کی طرف نسب کرتے ہیں اور اس ہیر پھیر سے عجیب لطف بلکہ معانی پنہانی پیدا کرتے ہیں مثلاً

محو مجھ سا دم نظارۂ جاناں ہوگا
آئینہ آئینہ دیکھے گا تو حیراں ہوگا

آب حیات کے تنقیدی فیصلوں کی روشنی میں آزاد کی عملی تنقید بعض تجزیوں اور موازنوں کی بنیاد اردو تنقید کی آگے کی منزلوں کا سراغ دیتی ہے۔ وہ خود کو تذکروں کی محض چند گئی چنی اصطلاحوں میں اسیر نہیں رکھتے اور یہ کوئی کم اہم بات نہیں کہ ایک شاعر کو دوسرے سے الگ کرنے کی خاطر اس انفرادی پہچان کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں۔ اس طرح تمام حد بندیوں کے باوجود وہ تذکروں کا نام نہاد تنقیدی رایوں پر اضافے کا انداز اپناتے ہیں۔ اور اپنے زمانی سیاق و سباق میں الطاف حسین حالی کے مربوط اور منضبط تنقیدی تصورات کی تمہید ضرور بن جاتے ہیں۔ ان تمام صفات کے باوجود دانستہ اغماض اس وقت مقام حیرت بن جاتا ہے جب ہماری نظر اس پہلو پر پڑتی ہے کہ ان کی عملی تنقید کو بڑی مشکل سے اطلاقی تنقید کا نام دیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ جن اصولوں کا اطلاق ہمیں آب حیات میں ملتا ہے وہ صرف آزاد کے تحت الشعور میں نظر آتے ہیں، ورنہ ان کی نظری تنقید تو منصوبہ بند طریقے سے نوآبادیاتی نظریہ سازی میں اسیر ہے۔ یہ محمد حسین آزاد کی نظری اور اطلاقی تنقید کی مغائرت اور ناقدانہ شخصیت کے تضادات کا ایسا پختہ ثبوت ہے، جس کا تجزیہ کر کے ان کی شخصیت پر پڑنے والے مرئی اور غیر مرئی دباؤ کا اندازہ لگانا بہت مشکل نہیں رہ جاتا۔

سوال یہ ہے کہ مشرقی شعریات کے زیر اثر پروردہ آزاد کا ادبی مزاج اور فارسی اور عربی میں رائج شعری تدبیروں کا استعمال، اگر ان کے نظریہ شعر اور تصور لسان سے کوئی مطابقت نہیں رکھتا تو اس کے اصل محرکات کیا ہیں؟ یا وہ اس ضمن میں کس حد تک نوآبادیاتی مقاصد کو آگے بڑھانے میں معاون نظر آتے ہیں۔

محمد حسین آزاد کے والد مولوی محمد باقر کی انگریزوں کے ہاتھ معتوبیت اور پھر شہادت یا خود آزاد کی افتادِ طبع پر اقتدار وقت کی ہیبت اور نتیجے کے طور پر اپنی مخصوص امیج کے باعث، ان کا نوآبادیاتی طریق کار کا آلہ کار بن جانا

یوں بھی غیر متوقع نہیں معلوم ہوتا۔اس ضمن میں یہ تاریخی حقیقت بھی غور طلب ہے کہ ہندوستان میں انگریزی زبان کے نفاذ اور ذریعہ تعلیم بنانے کی لارڈ میکالے کی پالیسی کے برخلاف انجمن کے صدر لائنٹر، دیسی زبانوں کے ذریعہ مغربی تصورات کی ترویج کے طرف دار ہیں۔ جس کو ڈاکٹر محمد صادق نے ''مقامی زبانوں میں ایسا ادب پیدا کرنے کا نام دیا ہے جس میں مغرب کی روح سمائی ہوئی ہو۔'' لائنٹر کے اس موقف کو نوآبادیاتی منصوبہ سازوں کی پشت پناہی حاصل ہے۔اس لیے کہ اس طریق کار سے ہندوستانیوں کا مانوس ہونا بھی عین متوقع ہے اور ان کا غیر شعوری طور پر مغربی تہذیب کی برتری کا معترف ہونا بھی قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ مزید یہ کہ کرنل ہالرائڈ کے عملی اقدامات، لائنٹر کے نقطہ نظر کو آگے بڑھاتے ہیں اور دونوں مل کر محمد حسین آزاد کے تسلیم شدہ علمی اور ادبی وقار اور اعتبار کو اپنے مقاصد کی تکمیل کا وسیلہ بنانے اور صورت حال کا استحصال کرنے میں پوری طرح کامیابی حاصل کر لیتے ہیں۔ چنانچہ نوآبادیاتی ایجنڈے کے مطابق مغرب کی تہذیبی برتری کو تسلیم کرانے کا جو منصوبہ زیر عمل تھا اس کا پہلا مرحلہ اردو والوں کو ان کے اپنے ادب، اپنی تہذیب اور اپنے ماضی قریب کی ثقافت سے برگشتہ کرنا اور اپنے ادب و کلچر کی بے وقعتی کا احساس دلانا تھا۔خود کرنل ہالرائڈ نے انجمن کے پہلے مناظرے میں جو باتیں کہیں ان کی ہنرمندانہ تکرار محمد حسین آزاد کی ادبی نظریہ سازی میں صاف دکھائی دیتی ہے۔ان کے الفاظ یہ تھے:

''یہ سلسلہ اس لیے منعقد کیا گیا ہے تاکہ نظم اردو جو چند عوارض کے باعث تنزلی اور بدحالی میں پڑی ہوئی، اس کی ترقی کے سامان بہم پہنچائے جائیں۔'' (آزاد، محمد صادق)

چنانچہ محمد حسین آزاد کے وسیلے سے ان نوآبادیاتی منصوبہ کاروں کے نقطہ نظر کو منطقی اور مدلل اسلوب مل جاتا ہے اور ان کے لکچر اور بعض دوسری تحریروں میں لیفٹینٹ گورنر ڈونلڈ، لائنٹر اور ہالرائڈ جیسے سربراہوں کے خیالات کی ترجمانی زیادہ قابل قبول انداز میں ہونے لگتی ہے۔ جس کا اندازہ ان بعض عبارتوں سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے جن میں آزاد نے اپنی روایت کی تحقیر اور انگریزی شعر و ادب کی افادیت اور معنویت کو نمایاں کرنے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی ہے:

''عربی فارسی میں اس ترقی و اصلاح کے راستے سالہا سال سے مسدود ہو گئے ہیں'' (آب حیات)

یا یہ کہ:

فارسی کے اثر کا نتیجہ یہ نکلا کہ جو باتیں بدیہی ہیں اور محسوسات میں عیاں ہیں، ہماری تشبیہوں اور استعاروں کے پیچ در پیچ خیالوں میں آکر وہ بھی عام تصور میں جا پڑتی ہیں کیونکہ خیالات کے ادا کرنے میں اہم اول اشیائے بے جان کو جاندار بلکہ انسان فرض کرتے ہیں۔ بعد میں ایسے خیالات پیدا کرتے ہیں جو اکثر ملک عرب یا فارس یا ترکستان کے ساتھ مذہبی خصوصیات رکھتے ہیں۔

واضح رہے کہ یہ نیرنگ خیال کے وہی محمد حسین آزاد ہیں جن کو تمثیلی مضامین کا بنیاد گزار کہا جاتا ہے۔ بہرکیف اردو اور فارسی کے رائج اسالیب کے نقائص کی نشان دہی کے بعد ان نقائص کے مداوا سے متعلق ان کا لکچر بنیادی اہمیت رکھتا ہے مثلاً انگریزی زبان ترقی واصلاح کا طلسمات ہے۔ یا یہ کہ:

میں انگریزی میں دیکھتا ہوں کہ ہر قسم کے مطالب ومضامین کو نثر سے زیادہ خوبصورتی کے ساتھ نظم کرتے ہیں اور حق یہ ہے کہ کلام میں جان ڈالتے ہیں اور مضمون کی جان پر احسان کرتے ہیں لیکن ہمیں کیا، سن کر ترسیں، اپنے تئیں دیکھ کر شرمائیں، کاش ہم جو ٹوٹی پھوٹی نثر لکھتے ہیں، اتنی ہی قدرت نظم پر ہو جاوے، جن کے اعلیٰ درجے کے نمونے انگریزی میں موجود ہیں۔

مگر وہ اپنی عملی تنقید میں اس نوع کے کسی نو آبادیاتی نظریے کو عدم مناسبت کے باعث استعمال نہیں کر پاتے اور اپنی نظری اور عملی تنقید کو دولخت بنا لیتے ہیں۔ جس کے نتیجے میں ان کے نظریہ اور عمل کے مابین ایک خلا پیدا ہوتا ہے جو بالآخر اس مغربی یا نو استعماری نقطہ نظر سے پُر ہوتا ہے جو نہ ان کا مزاج ہے نہ ترتیب اور نہ افتادِ طبع۔ چنانچہ آزاد کی تنقید جدید اردو تنقید کے لیے جزوی طور پر بامعنی ہونے کے باوجود کسی فکری انضباط کے بجائے سیاسی محرکات کا نمائندہ بن جاتی ہے۔

ماخذ: ابوالکلام قاسمی، ڈاکٹر، کثرت تعبیر، ۲۰۱۲، نئی دہلی، براؤن بک پبلی کیشنز

اردو تنقید اور نو آبادیاتی فکر

ڈاکٹر ابوالکلام قاسمی

اردو میں نئی ادبی تنقید کی تاریخ گزشتہ سو سال کے عرصے میں جن انقلاب آفریں تبدیلیوں سے دوچار ہوئی۔ اس کے نتیجے میں یہ بات بڑی آسانی سے کہی جاسکتی ہے کہ اردو کے ادبی اور شعری سرمائے کی تفہیم اور اچھی یا بری شاعری کی پہچان کے پیمانے دوسری ترقی یافتہ زبانوں میں لکھی جانے والی تنقید کے برابر رکھے جاسکتے ہیں، لیکن اس پورے زمانے میں ہم نے مشکل سے ہی پیچھے پلٹ کر یہ دیکھنے کی کوشش کی کہ ہم نے اپنے اپنے ادب اور تہذیب کو سمجھنے اور اس کی حیثیت متعین کرنے کی خاطر جو اصول و معیار متعین کیے وہ کس حد تک ہمارے اپنے کلاسیکی سرمایے سے اخذ کیے گئے تھے۔ گذشتہ برسوں میں نو آبادیاتی فکر کے حوالے سے مشرق و مغرب کی مختلف زبانوں میں اپنی ادبی تاریخ پر نظر ثانی کرنے اور ادب کو تہذیبی و ثقافتی اظہار کے طور پر دیکھنے کا جو سلسلہ شروع ہوا ہے اس کے نتیجے میں، تہذیبی سیاق و سباق میں ادبی نظریہ سازی کے محرکات کا مطالعہ ایک خاص اہمیت کا حامل ہو گیا ہے۔

سنہ ساٹھ کی دہائی میں فرانز فینن کی کتاب ''The Wreched of the Earth'' نے لوگوں کی توجہ اس بات کی طرف مبذول کرائی کہ تیسری دنیا کے پس ماندہ ممالک بالخصوص وہ ممالک جو برطانوی یا مغربی استعمار کے زیر نگیں رہے، ان میں مغربی فکر کے زیر اثر خود اپنی تاریخ اور اپنے ماضی کے مطالعے کا انداز کس طرح حکمراں طاقت اور اقتدار کے تابع رہا اور ان ملکوں میں اپنے ماضی اور حال کی تاریخ کو نئے سرے سے لکھنے کے کیسے کیسے رویے سامنے آئے۔ ستر کی دہائی میں ایڈورڈ سعید کی کتاب ''Orientalism'' نے اس انداز فکر کو زیادہ مربوط اور منضبط انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ ایڈورڈ سعید نے اپنی کتاب میں فوکو کے نظریہ صداقت، نظریۂ علم اور نظریۂ اقتدار کے ارتباط سے استفادہ کرتے ہوئے اس بات کا احساس دلایا کہ محکوم قوم کے اعمال، انداز فکر اور اظہاری وسائل کیوں کر اقتدار یا حاکم قوم کے زیر اثر تبدیل یا مسخ ہوتے چلے جاتے ہیں۔ برطانوی سامراج نے زیر اقتدار قوموں کے لسانی اظہار اور طرز فکر کو سیاسی کنٹرول کے وسیلے کے طور پر کس طرح استعمال کیا؟ اس کا تجزیہ کرنے کے دوران برطانوی نو آبادیات میں مذہب، تہذیب، تاریخ، ادب اور سماجی مطالعات کے نہایت وسیع

اور متنوع سلسلے کا احاطہ کیا گیا ہے۔ لیکن یہاں صرف اس پہلو سے سروکار رکھنے کی کوشش کی جائے گی جس کا تعلق ادبی تاریخ اور ادبی شعری نظریہ سازی کے محرکات وعوامل سے ہے۔

انیسویں صدی کا نصف آخر اردو کے شعروادب کی نظریہ سازی کے ضمن میں بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد کے زمانہ میں اردو تنقید تذکرہ نویسی کے دور سے باہر نکلی۔ اسی زمانے میں اردو کے کلاسیکی ادبی سرمایے کے مربوط اور مبسوط جائزے کا سلسلہ شروع ہوا اور اسی دور میں مغرب کے بعض ادبی نظریات اور تنقیدی رویوں کو عالمی اور آفاقی اصول ومعیار کی حیثیت حاصل ہوئی۔ اس انداز فکر کے اثرات اتنے ہمہ گیر اور دوررس ثابت ہوئے کہ تقریباً سو سال تک اردو کے نظریہ شعروادب میں مغربی فکر کو واحد تفہیمی طریق کار کے طور پر استعمال کیا جاتا رہا ہے۔ نتیجے کے طور پر کسی نے اردو کی شعری اصناف میں زوال آمادگی کے عناصر تلاش کیے۔ کسی نے قصیدہ، مثنوی اور مرثیہ کو از کار رفتہ قرار دیا، کسی نے ہماری شاعری کی سب سے توانا اور مستحکم صنف غزل کو مغربی نظم گوئی کے پیمانوں پر پرکھنے کی کوشش کی، کسی نے اردو شاعری کے بڑے حصے کو جاگیردارانہ معاشرے کی عکاسی کا نام دیا، کسی نے شاعری کو محض سماجی اظہار کے طور پر دیکھنے کا انداز اختیار کیا اور اس کے ردعمل میں دوسرے مکتب نے ادب میں جنسی اور نفسیاتی محرکات کی اہمیت منوانے کی کوشش کی۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ کبھی مغرب کی رومانی شعری تحریک کے زیر اثر مرتب ہونے والے اصولوں کو قطعی اصولوں کا اعتبار حاصل ہوا، کبھی ہر طرح کی شاعری کو شاعری کی تین آوازوں کے چوکھٹے میں رکھ کر دیکھنے کو مقبولیت حاصل ہوئی اور کبھی علامت، تناؤ، قول محال اور ابہام کو فنی اظہار کی تفہیم کے ایسے وسیلوں کے طور پر استعمال کیا گیا گویا یہی انداز مطالعہ ناگزیر آفاقی طریق کار ہو سکتا ہے۔ تنقید کے مغربی اصول وضوابط اور شعری تدابیر نے اردو میں ادبی تفہیم اور تعین قدر کو یقینی طور پر نئی بلندیوں سے آشنا کیا۔ مگر افکار ونظریات کی ہماہمی میں اس بات سے یکسر صرف نظر کیا گیا کہ ادب کے کون سے نظریات ایسے تھے جو ہماری اپنی تہذیب وثقافت سے اخذ کیے گئے تھے اور ان نظریات میں کون سے ایسے عناصر شامل ہوئے جن کا ہماری ثقافتی قدروں سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا۔ ظاہر ہے کہ ان سوالات کا جواب ہمیں اردو تنقید کی موجودہ صورت حال میں نہیں بلکہ اس کے محرکات میں ملے گا۔ اس کے لیے ہمیں سو سال پیچھے کی طرف مڑ کر دیکھنا ہوگا اور ان عوامل کا تجزیہ کرنا ہوگا جن کی تشکیل میں سرسید، حالی، محمد حسین آزاد اور شبلی جیسے بنیاد گزاروں کا رول سب سے زیادہ اہم اور نمایاں ہے۔

مغربی استعمارات کو حتمی اور کلی حیثیت یوں تو ۱۸۵۷ء میں حاصل ہوئی مگر اس سے پہلے کی لسانی اور تعلیمی پالیسی نے مغربی تہذیب کی برتری کا اعتبار قائم کرنا شروع کر دیا تھا۔ فورٹ ولیم کالج، رائل ایشیاٹک سوسائٹی، اورینٹل سیمنری، دہلی کالج، کلکتہ مدرسہ اور بنارس اور آگرہ کے کالجوں کی ظاہری مشرقیت پسندی اور تعلیمی خدمات

نے ایک ایسی فضا قائم کر دی تھی کہ ایک بڑے علمی حلقے کو اس نوع کا کوئی برطانوی اقدام بے ضرر ہی نہیں ہر قسم کے شبہ سے بالاتر نظر آنے لگا تھا بلکہ اس نوع کے اقدامات میں اسے ہندوستانی عوام کی فلاح اور تہذیبی اصلاح و بہبود کا راستہ دکھائی دینے لگا تھا۔ ہندوستانی تہذیب اور اردو ادب کی تاریخ کے سیاق و سباق میں سرسید ان کے معاصرین کے لیے اس نوع کی برطانوی کوششیں غیر معمولی طور پر اطمینان قلب کا باعث تھیں۔ سرسید نے تہذیب و ثقافت کے جو معانی متعین کیے اس میں افادیت پسندی اور مغربی تجربیت کو مرکزی حیثیت حاصل ہوئی۔ ان کی فطرت پسندی بھی اسی تجربیت کی زائیدہ تھی۔ سرسید کے اس انداز فکر کا مسلمانوں کے مذہبی طبقے پر کیا رد عمل ہوا اس کا اندازہ علما کی رایوں، فتووں اور اکبر الہ آبادی کی شاعری سے لگایا جا سکتا ہے۔ اس کا ایک مطلب یہ بھی ہے کہ ایسا نہیں کہ برطانوی اقتدار کی طرف سے رائج کیے جانے والے فکری اور تہذیبی رویوں کے سلسلے میں مزاحمت کا انداز اختیار نہیں کیا گیا۔ تہذیبی اور مذہبی طور پر سرسید نے اپنے انداز فکر کا جواب مسلمانوں کی بعض عقل پسند تحریکوں میں ڈھونڈا۔ انھوں نے مسلمانوں کے فرقہ معتزلہ کے مذہبی شارحین کو نمونہ سمجھا اور غیر روایتی علما، زمخشری کی تفسیر الکشاف اور کسی حد تک شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی مجتہدانہ کوششوں کو اپنا طریق کار اور تاریخی جواز بنایا۔ سرسید کا تصور ادب بھی ان کے تصور تہذیب کا ایک حصہ تھا اس لیے اپنے زمانے میں وہ ادبی نظریہ سازی کی مغربی کوششوں کا خیر مقدم کرتے اور اپنے ماضی کے ادبی سرمایے سے بے اطمینانی کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں۔

جہاں تک ادبی فکر کا سوال ہے، اس کی تبدیلی کا سب سے نمایاں اظہار کرنل ہالرائڈ اور محمد حسین آزاد کی نظم جدید کی تحریک کے ذریعہ سامنے آیا۔ انجمن پنجاب کے پلیٹ فارم سے محمد حسین آزاد کی تقریر "کچھ نظم اور کلام موزوں کے باب میں خیالات" اور خود کرنل ہالرائڈ کے بیانات، سے ان محرکات و عوامل کا اندازہ بخوبی لگایا جا سکتا ہے۔ اپنی تقریر میں محمد حسین آزاد نے اردو شاعری کے نقائص کا اعتراف کیا اور انگریزی شاعری کی تقلید کو واحد راہ نجات بنا کر پیش کیا۔ انھوں نے کہا کہ:

> "تمہارے بزرگ اور تم ہمیشہ سے نئے مضامین اور نئے انداز کے موجد رہے مگر نئے انداز کے خلعت و زیور جو آج کے مناسب حال ہیں وہ انگریزی صندوقوں میں بند ہیں کہ ہمارے پہلو میں دھرے ہیں اور ہمیں خبر نہیں۔ ہاں صندوقوں کی کنجی ہمارے ہم وطن انگریزی دانوں کے پاس ہے۔"

انھوں نے غزل کی روایتی شاعری کو پوری اردو شاعری کی زبوں حالی کے نمونے کے طور پر پیش کیا اور مسلسل بیان کی اہلیت رکھنے والی تمام شعری اصناف سے صرف نظر کرتے ہوئے انگریزی نظموں کی تقلید اور دوسرے لفظوں میں مغربی تہذیب و ادب کا اعتراف کچھ اس طرح کیا کہ ان کو اپنی شعری روایت بے وقعت نظر آئی

''جب میں زبان انگریزی میں دیکھتا ہوں کہ ہر قسم کے مطالب و مضامین کو نثر سے زیادہ خوبصورتی کے ساتھ نظم کرتے ہیں کہ کلام میں جان ڈال دیتے ہیں اور مضمون کی جان پر احسان کرتے ہیں۔ لیکن ہمیں کیا، سن کر تحسین، اپنے تئیں دیکھ کر شرمائیں، کاش ہم جو ٹوٹی پھوٹی نثر لکھتے ہیں، اتنی قدرت نظم پر بھی ہو جائے جس کے اعلیٰ درجے کے نمونے انگریزی میں موجود ہیں۔''

آزاد کے ان بیانات کی بنیاد اگر صرف ان کی اپنی ذہنی اختراع ہوتی جب بھی کوئی بات نہ تھی مگر جب ہماری نگاہ کرنل ہالرائڈ کی تقریر کے ان الفاظ پر پڑتی ہے جو محفل مشاعرہ میں سنائی گئی تو حقیقت حال زیادہ صاف ہو جاتی ہے اور پتہ چلتا ہے کہ آزاد کی زبان سے ہی درحقیقت ہالرائڈ کی آواز سنائی دیتی ہے۔

''آپ غور کریں کہ ہمارے دیہاتی مدارس میں ایک منتخبات اردو نظم جس میں اخلاق و نصیحت اور ہر ایک کیفیت کی تصویر کھینچی گئی ہو، درس میں داخل نہیں ہو سکتی۔ کیا اس قسم کا انتخاب سودا، میر تقی میر، ذوق، غالب کی تصانیف سے مرتب ہو سکے گا؟ تو حسب الہدایت دریافت کیا جاتا ہے کہ شعرائے زمانۂ حال سے خاص مدارس کے لیے ایک ایسی تصنیف کا کام سرانجام ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اگر اس طور پر مدارس سرکاری کے وسیلے سے دیسی نظم کا رواج عام اور واہیات نظم جو بالفعل بہت رائج ہے، اور واہیات نظم جو بالفعل بہت رائج ہے ختم ہو جائے تو بڑی اچھی بات ہوگی''۔

ہالرائڈ کی اس تقریر میں اردو شاعری کے سرمایے کو بہ نظر تحقیر دیکھنے کا جو رویہ ملتا ہے اس میں ہندوستانیوں کو عام فہم، سہل اور سطحی انداز کی شاعری فراہم کرنے پر زور ہے اور ساتھ ہی سودا، میر، غالب اور ذوق جیسے شعراء کے کلام کو فروتر ثابت کرنے کا وہ رویہ موجود ہے جو ماضی قریب تک کے ادبی اور تہذیبی سرمائے کو قابل نفریں ٹھہرانے کے مترادف ہے۔ کلاسیکی ادب کے انتخاب کو واہیات قرار دے کر اس کا تدارک انگریزی شاعری کے انداز کی ان نظموں سے کرنے کا مشورہ دیا گیا ہے جن کے لیے طفل تسلی کے طور پر 'دیسی نظم' کا عنوان استعمال کیا گیا ہے۔

محمد حسین آزاد اپنی تقریر میں ہالرائڈ کے ان خیالات کی محض توثیق نہیں کرتے بلکہ اپنے شعری سرمائے پر شرمندہ ہونے اور انگریزی جیسی نظموں کے لیے ترسنے تک کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ جب آزاد کی تقریر اور انجمن پنجاب کے مناظمے کی خبریں شائع ہوتی ہیں تو سرسید بھی آزاد کے نام اپنے ایک خط میں ان کاوشوں کا خیر مقدم اس طرح کرتے ہیں:

''میری نہایت قدیم تمنا اس مجلس مشاعرہ سے بر آئی۔ میں مدت سے چاہتا تھا کہ ہمارے

شعرا نیچر کے حالات کے بیان پر متوجہ ہوں۔ضرور ہے کہ انگریزی شاعری کے خیالات اردو زبان میں ادا کیے جائیں۔"

نیچر کے حالات سے سرسید کی مراد کیا تھی اور نیچر، حقیقت نگاری عقلیت پسندی اور تجربیت کے اشتراک سے سرسید کس طرح کا تہذیبی اور ادبی شعور عام کرنا چاہتے تھے، اسے سرسید کے اس تصورِ تہذیب کے تناظر میں زیادہ بہتر طریقے پر سمجھا جا سکتا ہے جسے انھوں نے مذہبی، سماجی، تعلیمی اور ادبی نظریات کے ساتھ مربوط کر کے ایک مرتب نظامِ فکر میں ڈھالنے کی کوشش تھی۔ یہاں صرف ایک حوالہ کافی ہوگا جس میں ڈاکٹر سید ظفر حسن نے اپنی کتاب "سرسید اور حالی کا تصورِ فطرت" میں طویل تجزیاتی جائزے کے بعد اپنا نتیجہ ان طرح پیش کیا ہے:

"سرسید پہلے مسلمان تھے جنہوں نے مغربی افکار کو مسلمانوں سے قبول کروانے کی خاطر مہم چلائی اور ایک منظم تحریک کی بنیاد ڈالی۔۔اور یہ کہ۔۔سرسید کی تمام خیال آرائیوں کی بنیاد دو لفظوں پر تھی، ایک تو فطرت اور دوسرے عقل۔ فطرت کو انھوں نے خصوصیت کے ساتھ ہر چیز کا معیار بنایا تھا الخ۔۔"

شمس الرحمٰن فاروقی نے 'آبِ حیات' کے حوالے سے ادبی استناد بندی، نظریہ سازی اور تاریخ نویسی، کی تہہ نشیں موجوں کی شناخت کی کوشش کی ہے۔ انھوں نے تمہید کے طور پر یہ بات واضح کی ہے کہ برطانوی سامراج ہندوستان میں کس طرح کا مثالی انسان پیدا کرنا چاہتا تھا۔ اس ضمن میں انھوں نے مرزا ہادی رسوا کے ناول 'شریف زادہ' کے نیم خودسوانحی کردار مرزا عابد حسین کی مثال پیش کی ہے جس کو رسوا نے انگریزوں کے وفادار، سیاسی طور پر درست، اخلاقی اعتبار سے مکمل، سرکاری ملازمت سے وابستہ اور اردو شاعری جیسی کسی دیسی چیز کو ناپسند کرنے والے شخص یا کردار کی حیثیت سے ابھارا ہے۔ محمد حسین آزاد ذاتی حد تک اس کردار سے مختلف ضرور دکھائی دیتے ہیں، مگر فاروقی کا خیال ہے کہ نظریہ شعر کی استناد بندی میں 'آبِ حیات' کے ذریعہ آزاد نے وہی رول ادا کیا جس طرح کا رول مرزا عابد حسین جیسا کوئی شخص ادا کر سکتا تھا۔

نوآبادیاتی فکر کی ترویج و اشاعت کے معاملے میں محمد حسین آزاد کے استغراق کا یہ عالم ہے کہ جدید نظم کی پوری تحریک میں ان کی نگاہ سے نظم نگاری کی وہ اردو روایت یکسر اوجھل ہو جاتی ہے جس کی مثال کے طور پر قلی قطب شاہ سے لے کر نظیر اکبرآبادی تک کی کاوشوں کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ آزاد نے اپنی تحریک میں ویسے تو مثنوی کی ہیئت کو موزوں اور مناسب سمجھا اور استعمال کیا لیکن اردو نظم کی روایت میں شامل شہرآشوب اور نظم کی مختلف اور متنوع ہیئتوں میں پیش کیے جانے والے نمونوں سے اغماض برتا۔ اس ضمن میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ نظم نگاری کے جو قابلِ توجہ اور اہم نمونے نظیر اکبرآبادی نے پیش کیے تھے ان کو نظرانداز کیا گیا۔ اس کا سبب یہ پیش کیا

گیا کہ نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ کی کتاب 'گلشن بے خار' میں نظیر اکبرآبادی کو بازاری اور سوقی شاعر قرار دیے جانے کے بعد نظیر کی شاعری کو اردو کے اشرافیہ نے ٹاٹ باہر کر دیا تھا۔ حالاں کہ ہالرائڈ آزاد یا حالی جس نوع کی نظموں کی ترویج میں مصروف تھے اس کی روایت نظیر کے یہاں موجود تھی جس کو صرف نام نہاد اخلاقی تصور کی بھینٹ چڑھانے کی کوشش کی گئی۔

الطاف حسین حالی نے مقدمہ شعر وشاعری میں اصولی اور اطلاقی دونوں اعتبارات سے ادبی نظریہ سازی، روایت کے جس شعور اور جس وقت نظر کے ساتھ کی ہے وہ ہماری نگاہوں سے مخفی نہیں لیکن حالی بھی جس طرح پیروی مغربی کو اردو شاعری، اور نئی معیار بندی کا پیمانہ بنا کر پیش کرتے ہیں وہ بھی غیر شعوری طور پر امپیریل ایجنڈا کی تکمیل میں تعاون دینے کے سوا اور کچھ نہیں۔ ادبی استناد بندی کے جو معیار 'آب حیات' اور 'مقدمہ شعر وشاعری' کے ذریعے قائم ہوئے انھوں نے آج تک ہماری تنقید کو اپنی گرفت میں رکھا ہے۔ آزاد کی تاریخ نگاری میں ان کی زبان اور اسلوب بیان کا جو موثر اور توانا رول تھا کم وبیش وہی رول حالی کی منطقیت اور استدلال نے مقدمہ شعر وشاعری کے ذریعہ ادا کیا۔ محمد حسین آزاد تو ذاتی طور پر اپنے والد کے معتوب ہونے اور اپنے آپ کو معرض خطر میں پانے کے شکنجے میں کسے ہوئے تھے مگر حالی ذاتی اور نفسیاتی طور پر اس طرح کی کسی ذہنی اسیری کا شکار نہیں تھے۔ تاہم اپنی تمام مشرقیت پسندی، تہذیبی اور ثقافتی بیدار مغزی اور نیک نیتی کے باوجود امپیریل ایجنڈا کے فروغ میں معاون و مددگار ثابت ہوئے انھوں نے اقتدائے مصحفی ومیر سے نجات حاصل کرنے اور پیروی مغربی کرنے کی جو وکالت اپنے ایک شعر میں کی تھی اس کو نظریاتی طور پر فروغ دینے کی کوشش کی امپیریل ایجنڈا کے نفاذ کا منصوبہ ایسا غیر دانش مندانہ نہ تھا کہ اس کے زیر اثر بغیر کسی دلیل اور حاجت کے محکوم قوم کو اپنے ماضی اور اپنی روایت سے انحراف کا پیغام دے دیا جاتا۔ چنانچہ سب سے پہلے کلاسیکی ورثے کو بے وقعت ثابت کرنے کی مہم روایت شناس اور کلاسیکی شعور رکھنے والے عالموں اور ادیبوں کے ذریعہ چلائی گئی اور بعد کے مرحلے میں راہ نجات کے طور پر مغربی فکر اور ادبی اصول ومعیار کو آفاقی معیاروں کی حیثیت سے قبول کرنے کی تلقین کی گئی حالی نے اچھے شعر، اچھے شاعر اور شعر کی تاثیر سے متعلق جو بحثیں اٹھائیں ان میں مغربی فکر کو مرکزی حیثیت سے پیش کیا گیا۔ شاعر کے لیے حالی تین شرطوں کو لازمی قرار دیتے ہیں، ایک یہ کہ وہ تخیل کا استعمال کرے، دوسرے تفحص الفاظ میں لگا رہے اور تیسرے یہ کہ مطالعہ کائنات میں مصروف رہے۔ یہ تینوں پیمانے انگریزی کے ادبی نظریات سے آئے تھے۔ ان پیمانوں کی پیش کش میں وہ جس طرح کی وضاحت کرتے ہیں اور مطالعہ کائنات کو جس طرح سطحی مشاہدے تک محدود کر دیتے ہیں وہ مشرقی تصور کائنات کی یکسر نفی کرتا ہے۔ اسی باعث ان کو قصیدہ، مثنوی اور غزل کی روایت میں جو نقائص نظر آتے ہیں ان میں سے بیشتر کا تعلق مشرق کے تصور کائنات سے ہے۔ وہ سادگی، اصلیت اور جوش کو

شاعری کی بنیادی خوبیوں کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں، مگر ابن رشیق، قدامہ، ابن خلدون اور دوسرے عربی اور فارسی کے مشرقی نظریہ سازوں کے نام لینے کے باوجود شاعری کی ماہیت کے سلسلے میں ان کو نظیر نہیں بناتے۔ وہ اپنی نظریاتی عمارت مغربی فکر کی بنیادوں پر استوار کرتے ہیں اور ملٹن کے حوالے سے سادگی، اصلیت اور جوش کو اس مدلل انداز میں اچھی شاعری کا پیمانہ بنا کر پیش کرتے ہیں کہ ان کی نظریہ سازی مغرب کی رومانی تحریک کے نظریات سے ہم آمیزہ ہو جاتی ہے۔ شاید یہی سبب ہے کہ بعد کے اردو شاعروں میں اختر شیرانی، ساحر لدھیانوی اور مجاز کی شاعری، سادگی، اصلیت اور جوش کے پیمانے سے زیادہ ہم آہنگ معلوم ہوتی ہے۔ اصلیت کی تعریف کرتے ہوئے انگریزی شاعری سے جو مثالیں وہ پیش کرتے ہیں ان میں انہیں بہترین نمونہ بھی انگریزی کے رومانی شاعر ورڈز ورتھ کی شاعری میں ملتا ہے ان کو ورڈز ورتھ کا کسی پھول کے مختلف اجزاء کے نام معلوم کرنے اور اسما کو حقیقت اور ماہیت کے طور پر جاننے کا عمل، اصلیت اور 'مطالعہ کائنات' نظر آتا ہے۔ حالی شعر کی خوبیوں کا معیار ملٹن کے بنائے ہوئے ان رہنما اصولوں کو قرار دیتے ہیں جو اسکول کی سطح کی تدریس کی خاطر نظموں کے انتخاب کے ضمن میں پیش کیے گئے تھے، مگر وہ ان اصولوں کو علی الاخلاق قبول کر لیتے ہیں اس کی تصدیق ایک یورپی محقق سے چاہتے ہیں اور میکالے کی رائے کو سند کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

ملٹن نے ان (خوبیوں) کو چند لفظوں میں اس طرح پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ شعر کی خوبی یہ ہے کہ سادہ ہو، جوش سے بھرا ہوا اور اصلیت پر مبنی ہو۔ ایک یورپین محقق ان لفظوں کی شرح اس طرح کرتا ہے۔۔۔ جس مقناطیسی کشش کا ذکر اس محقق نے ملٹن کے الفاظ کی شرح میں کیا ہے، لارڈ میکالے کہتے ہیں کہ وہ خود ملٹن ہی کے بیان میں پائی جاتی ہے۔

واضح رہے کہ یہ وہی لارڈ میکالے ہیں جنھوں نے اپنی تعلیمی پالیسی کے لیے ایسے طریق کار کے استعمال پر زور دیا تھا جس کے نتیجے میں ایسے ہندوستانی تعلیم یافتہ پیدا ہو سکیں جو رنگ و نسل کے اعتبار سے ہندوستانی اور کردار اور روح کے اعتبار سے برطانوی سامراج کا نو آبادیاتی ماڈل ہوں۔ حالی نے اگر نظریاتی تعبیر کو یہیں تک محدود رکھا ہوتا جب بھی غنیمت تھا، وہ مغربی پیمانوں کی بنیاد پر محمد حسین آزاد ہی کی طرح اردو کے کلاسیکی سرمائے کو ساقط الاعتبار ثابت کرنے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھتے۔ لکھتے ہیں:

> ''رہا وہ کلام جس میں نہ سادگی، نہ اصلیت نہ جوش، تینوں چیزیں نہ پائی جائیں، سو ایسے کلام سے ہمارے شعرا کے دیوان بھرے پڑے ہیں۔ کیوں کہ ہماری شاعری زیادہ تر اب دو قسم کے مضامین میں منحصر ہے، عشقیہ یا مدحیہ۔ عشقیہ مضامین اکثر غزل، مثنوی اور قصائد کی تشبیب میں باندھے جاتے ہیں اور مدحیہ مضامین زیادہ قصائد میں۔ سو ان تینوں صنفوں

میں شاعر کا کام یہ سمجھا جاتا ہے کہ جو مضامین قدیم سے بندھتے چلے آئے ہیں، اور بندھتے بندھتے اصول مسلمہ ہو گئے ہیں، انھیں کو ہمیشہ بادنی تغیر باندھتا رہے اور ان سے سر مو تجاوز نہ کرے۔ مثلاً غزل میں ہمیشہ معشوق کو بے وفا، بے مروت، بے مہر، بے رحم، ظالم بتائے۔۔۔ اور اپنے تئیں غمزدہ، مصیبت زدہ، فلک زدہ، ضعیف، بیمار، بد بخت (ثابت کرے) غرض یہ کہ ایک عشق اور وفاداری کے سوا ان تمام صفات سے متصف کرنا جو عموماً انسان کے لیے قابل افسوس خیال کی جاتی ہیں۔"

غور کرنے کی بات یہ ہے کہ ہماری کلاسیکی غزل میں عشق کا جو تصور پیش کیا گیا اور اس تصور کی مناسبت سے عاشق اور معشوق کی صفات میں جن خصوصیات کو نمایاں کیا گیا ہے ان کا مشرق کے تصور تہذیب سے کیا رشتہ ہے اور محبت کی مجازی منزلیں محبوب حقیقی کی راہ کے لیے مختلف مدارج کی شکل کیسے اختیار کر لیتی ہیں۔ حالی نے اس پورے تہذیبی تناظر کو اپنے اعتراضات میں نظر انداز کیا ہے۔ فارسی اور اردو غزل میں محبوب کے جلال اور جفا کا تعلق محبت کے حقیقی اور لاہوتی تصور کا ایک حصہ ہے جس میں حقیقی اور مجازی محبت کی حدیں ایک دوسرے سے مل جاتی ہیں۔ اسی باعث بھگتی شاعری ہو یا اسلامی تصوف کے پس منظر پر قائم فارسی اور اردو کی عشقیہ شاعری، اس میں محبوب کے جفا، جلال، ہجر، بے مہری، اور ان کے نتیجے میں محسوس کی جانے والی غمزدگی، مصیبت زدگی اور بد نصیبی کا جواز مشرقی تصور کائنات میں آسانی سے ڈھونڈا جا سکتا ہے اس ضمن میں مشرقی اور مغربی طرز احساس کا معاملہ بھی بالکل جدا جدا ہے اور دونوں طرز احساس میں انفس و آفاق میں سے کسی ایک کی ترجیح کو بھی اساسی حیثیت حاصل ہے۔ محمد حسن عسکری نے پیروی مغربی، تصور روایت اور مغرب و مشرق کی کشمکش سے متعلق اپنے مضامین میں اس تہذیبی اختلاف کو ان الفاظ میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ پیروی مغربی کے صرف ایک معنی ہو سکتے ہیں اور وہ یہ کہ ہم مغرب کا طرز احساس قبول کر لیں لیکن ہم نے تھوڑی دیر کے لیے رک کر یہ نہیں سوچا کہ ہمارا طرز احساس کیا تھا اور اس میں کوئی تبدیلی بھی آئی یا نہیں۔؟

الطاف حسین حالی خود مشرقی تصور کائنات کے پروردہ اور اس کے اسرار و رموز سے گہری واقفیت رکھتے ہیں لیکن سماجی صورت حال کا جبر اور اپنے زمانے کا غالب سامراجی ایجنڈا انھیں اس حد تک مبہوت کیے ہوئے ہے کہ وہ اردو کے کلاسیکی سرمائے کا احتساب کرتے ہوئے مغربی فکر اور نظریہ ادب کو واحد پیمانے کے طور پر استعمال کرتے ہیں اس لیے انھیں بعض اصناف میں نقائص ہی نقائص نظر آنے لگتے ہیں۔ اس فکری مغلوبیت سے یہ اندازہ بخوبی لگایا جا سکتا ہے کہ فاتح قوم کا منشا کس طرح مفتوح قوم کے بیانیہ میں شامل ہو جاتا ہے اور کیوں کر مفتوح قوم خود اپنی تحقیر کے درپے ہو جاتی ہے۔

سرسید احمد خاں، محمد حسین آزاد اور الطاف حسین حالی نے اردو کی شعری و ادبی نظریہ سازی کے ذریعہ اردو زبان و ادب کی جو خدمت انجام دی اس کی اساسی اور غیر معمولی اہمیت کے باوصف ان کی تحریروں کے ان محرکات کی نشاندہی، جو برطانوی نوآبادکاری کا حصہ تھے، اردو کی کلاسیکی شعریات کی بازیافت کے لیے ضروری ہو گیا ہے۔ اس سلسلے میں ان کے معاصر ڈپٹی نذیر احمد کی تحریریں بھی استعماری فکر کی طرف ہندوستانی ردعمل کا ایک دلچسپ نقشہ پیش کرتی ہیں۔ ڈپٹی نذیر احمد نے تفسیر لکھی، لکچر دیے اور اردو میں ناول کی روایت استوار کرنے میں اساسی کردار ادا کیا۔ واضح رہے کہ ایڈورڈ سعید نے مغرب میں پروردہ ناول کی صنف کو ہی اسلامی تصور کائنات کے منافی ثابت کیا ہے۔ ڈپٹی نذیر احمد برطانوی اقتدار کو ہندوستان کے لیے خدا کی رحمت تصور کرتے ہیں، اگر چوں کہ انھوں نے اپنے ادبی اظہار کے لیے ایک ایسی مغربی صنف نثر کا انتخاب کیا جس کی روایت سوائے داستانوں کے اردو میں نہ ہونے کے برابر تھی۔ شاید اسی لیے انھوں نے اپنے ادبی سرمایے کی تحقیر کا رویہ اختیار نہیں کیا مگر قصہ نگاری کے تعلیمی اور سماجی مقاصد کا بار بار ذکر کرنے کے باوجود وہ بھی اس فکر کے منفی اثرات سے اپنے آپ کو محفوظ نہ رکھ سکے۔ ان کو ناول لکھنے کی تو تحریک حکومت کی طرف سے انعام دیے جانے کے اعلان سے ملی۔ اس لیے جس حد تک ان سے ممکن تھا انھوں نے حکومت کے ضابطے کے مطابق اپنی تحریروں کو ڈھالنے کی کوشش کی تاہم وہ آسانی سے مغربی تہذیب کی کلی برتری کو قبول کرنے پر آمادہ نظر نہیں آتے۔ وہ اپنے ناولوں میں سماجی مسائل کی مرکزیت ضرور قائم رکھتے ہیں، مگر ساتھ ہی کرداروں اور مکالمات کی مدد سے اس ساری کشمکش کو بھی پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس میں وہ خود کو بحیثیت مصنف مبتلا و معلق پاتے ہیں۔ وہ توبۃ النصوح میں نصوح اور کلیم کے کردار کے وسیلے سے مشرقی اقدار اور نئی مغربی فکر کے تصادم کو نمایاں کرتے ہیں اور شاید نہ چاہتے ہوئے بھی مغربی اقلیت پسندی اور آزادیٔ خیال کے نمائندہ کردار کلیم کو زیادہ فعال، زیادہ توانا اور مستقبلیت کا نمائندہ بنا کر پیش کرتے ہیں۔

اپنی صفات کے اعتبار سے نصوح مشرقی طرز فکر کی، اور کلیم نوآبادیاتی فکر کی، نمائندگی کرتا ہے، اور ناول پڑھتے ہوئے توبۃ النصوح کا کردار نیم خود سوانحی کردار ہونے کا بھی تاثر دیتا ہے، مگر ناول کے انجام کے طور پر کلیم کی پسپائی نوآبادیاتی فکر کی پسپائی نہیں بن پاتی بلکہ اس کردار کو ایک طرح کی المیاتی ہیرو جیسا ارتفاع مل جاتا ہے اسی طرح نذیر احمد کے ناول ابن الوقت، میں ابن الوقت کا کردار دوسرے کردار نوبل کا وہ مثالی آدمی بنتا ہوا دکھایا گیا ہے، جو نوآبادیاتی فکر کی سطحیت کی نمائندگی کرتا ہوا بھی معلوم ہوتا ہے، جب کہ اس کے بالمقابل حجۃ الاسلام کا کردار مشرقی اقدار یا مذہب کا نمائندہ ہے اس ناول میں ابن الوقت کا کیریکچر تمسخر کا انداز اختیار کرنے کے باعث نوآبادیاتی فکر کے معاملے میں نذیر احمد کے تحفظات کو نمایاں کرتا ہے۔ اسی طرح اپنے دوسرے ناولوں میں بھی نذیر احمد نوآبادیاتی فکر سے کبھی مغلوب ہونے اور کبھی مزاحمت کا انداز اختیار کرنے کا تاثر دیتے ہیں۔

سرسید، آزاد، حالی اور ڈپٹی نذیر کے معاصرین اور متاخرین میں یوں تو کئی اور ایسے نام لیے جاسکتے ہیں جن کی تحریروں نے نوآبادیاتی فکر کو مستحکم کرنے اور اس کو فروغ دینے میں اہم رول ادا کیا، مگر ان کے ساتھ ہی ایسے قلم کاروں کی تعداد کچھ کم نہیں جنھوں نے لگاتار مزاحمت کا انداز اختیار کیے رکھا۔ اردو ادب میں حب الوطنی کی تحریک اور روایتی اور مذہبی اقتدار پر اصرار کرنے والے ادیبوں کی تحریروں سے اس ضمن میں مزاحمتی رویے کی پوری تاریخ مرتب کی جاسکتی ہے، مگر اس حقیقت سے انکار مشکل ہے کہ ادبی اور تنقیدی نظریہ سازی کے معاملے میں جو رول محمد حسین آزاد اور الطاف حسین حالی نے انجام دیا، بعد کے نظریہ شعر کا ارتقاء اسی جہت میں ہوا۔

ہندوستان میں مغربی فکر کی آمد کے انداز اتنے متنوع اور غیر محسوس تھے کہ انیسویں صدی کے اختتام تک عموماً فکری مداخلت کا گمان بھی نہ گزرتا تھا۔ بیسویں صدی کے آغاز کے ساتھ مغرب کے فکری غلبے نے مسلمات کی حیثیت حاصل کرلی۔ اس لیے امداد امام اثر، عبدالرحمٰن بجنوری اور قدرے بعد کے نقادوں میں آل احمد سرور، کلیم الدین احمد اور محمد حسن عسکری کو مغربی اصولوں اور پیمانوں کے استعمال کے لیے کسی قسم کا جواز فراہم کرنے کی ضرورت بھی پیش نہ آئی لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم ہر مغربی فکر کو نوآبادیاتی انداز فکر کا نام دے دیں۔ اس لیے کہ مشرقی مذاہب اور علوم کے سلسلے میں اختیار کیے جانے والے مغربی طریق مطالعہ کے نقائص کی تلاش کی تحریک بھی ہمیں ان نئے ادبی نظریات سے ملی ہے جن کو مغرب میں فروغ ملا۔ اب نوآبادیاتی فکر کے آغاز اور اس کے محرکات کی پوری روایت ہندوستانی ادبیات کی سوسالہ تاریخ میں محفوظ ہوچکی ہے، اس لیے اس کے مطالعہ اور معروضی جائزے کا مناسب وقت آگیا ہے کہ آج ہم اس سوسالہ تاریخ کو معروضی فاصلے سے دیکھ سکتے ہیں۔

مآخذ: ابوالکلام قاسمی، ڈاکٹر، معاصر تنقیدی رویے، ۲۰۰۷، علی گڑھ ایجوکیشنل پبلی کیشنز

حالی اور مقدمہ شعر و شاعری: امتزاجیت کی اولین مثال
مابعد/ ردنوآبادیاتی تناظر میں

ڈاکٹر قاضی عابد

حالی[۱] کے مقدمہ شعروشاعری کے بارے میں دو باتیں ہمیشہ یاد رکھنے کی ہیں مگر حالی کی تنقید پر لکھنے والوں نے ان میں سے کسی ایک بات کو بھی اپنے پیش نظر نہیں رکھا، ایک تو یہ کہ وہ اردو میں پہلی امتزاجی / پیوندی[۲] (hybrid) تنقیدی دستاویز ترتیب دے رہے تھے، دوسرے یہ کہ وہ اردو کے پہلے[۳] نقاد ہیں آخری نہیں۔ ہمیں ان پر لکھتے ہوئے اردو تنقید میں ان کی تقدیم کا خیال رکھنا چاہیے اور یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ وہ مشرق کی خالصتاً علم وعروض، بیان اور بدیع کی نسبتاً تنگ فضا سے باہر نکل کر تذکرہ نگاری کی وسیع تر تناظر میں ایک نیا رنگ روپ دے کر اور مغرب کی نئی فکری فضا سے ممتزج کر کے امتزاجی تنقید[۴] کی بنیاد رکھ رہے تھے۔۔۔کلیم الدین احمد اور احسن فاروقی جو توقعات حالی سے وابستہ کر کے ان کی تنقید کو رد کرتے ہیں آج انہی بنیادوں پر ان دونوں حضرات کی تنقید کا رد بھی ممکن ہے۔ حالی اول الناقدین تھے، خاتم الناقدین نہیں۔۔۔اگر حالی انیسویں صدی کے نصف آخر کے مغربی ناقدین سے واقف نہ تھے تو کیا خود کلیم الدین احمد اور احسن فاروقی جیسے وسیع المطالعہ نقاد بیسویں صدی کے نصف اول کے مغربی مفکرین/ ناقدین ساشیور، لیوسٹراس، رولاں بارتھ، نارتھ روپ فرائی وغیرہ سے واقفیت کا مظاہرہ اپنی تنقید میں کر سکے ہیں۔

(۲)

حالی کی یہ تنقیدی دستاویز جو اردو کی پہلی امتزاجی تنقیدی دستاویز ہے تین طرح کے تنقیدی افعال پر مشتمل ہے:

(الف) ادب (شعر) اور زندگی/ معاشرہ کا تعلق

(ب) شعر (ادب) کی ماہیت

(ج) اردو کی شعری اصناف پر عملی تنقید

کسی ابتدائی تنقید دستاویز میں ان تینوں عناصر کا پایا جانا اپنی جگہ پر ایک نادرالوقوع عمل ہے۔

اردو تنقید میں ادب اور زندگی کے رشتے پر بحث کا آغاز حالی کے مقدمہ شعر و شاعری سے ہوتا ہے۔ ادب اور نقالی، عکاسی یا نمائندگی کے تصورات پر بحث مغربی انتقاد میں افلاطون اور ارسطو سے شروع ہوئی۔ افلاطون کا شاعر اور شاعری سے خوف زدگی اور ارسطو کی کتھارسس کے حوالے سے خیال آرائی ادب اور معاشرے کے تعلق کی ہی دو مختلف جہات ہیں۔ بجا کہ آج جب ہم مابعد ''مابعد جدیدیت'' یا مابعد تھیوری کے زمانے سے فکری تعلق رکھتے ہیں اور ادب اور زندگی کے تعلق پر کچھ اور زاویوں سے نظر ڈالتے ہیں خود ہمارے زمانے میں بھی حالی کی اٹھائی ہوئی یہ بحث اس قدر فرسودہ بھی نہیں ہوئی۔ نقل، عکاسی اور نمائندگی کی جگہ تشکیل کے تصورات نے ضرور لی ہے لیکن زندگی اور ادب کے رشتے پر جو سوالات حالی نے قائم کیے تھے وہ آج بھی کچھ بدلی ہوئی شکل کے ساتھ ادبی مطالعات کے اہم سوالات ہیں یہ اور بات کہ اب ان سوالوں کی نوعیت بدل گئی ہے۔ اردو میں جدیدیت سے وابستگی (اگر چہ وابستگی کا لفظ ان کے لیے موزوں نہیں یا ان کی چھیڑ ہے) رکھنے والے ناقدین تو جدیدیت کی اپنی من مانی تشریح کر کے اسے (ادب کو) مغرب کی نئی تنقید اور ساختیات کی طرح لازماں و لامکاں کر کے دیکھتے ہیں مگر مابعد جدیدیت تو ادب اور زندگی کے رشتے پر تکثیریت پر مبنی گفتگو کی اہل ہے مگر ماجرا و ہی ہے کہ اردو کے مابعد جدید ناقدین شمس الرحمٰن فاروقی کی شروع کی ہوئی جدیدیت کی تحریک کے اولین سبق کو بھلا نہیں سکے اور ہر پھر کر صرف و محض ادبی قدر کی دہائی دینے لگتے ہیں۔ تنقید کی دنیا میں کاش کوئی بامعنی لفظ نہیں مگر بسا اوقات یہ کہے بنا کوئی چارہ نہیں رہتا کہ کاش اردو کے مابعد جدید ناقدین نے لیوتار کی مختصر کتاب کو ہی ڈھنگ سے پڑھا ہوتا تو وہ آموختہ فاروقی کی تکرار سے گریز کرتے۔ ادب اور زندگی کے تعلق پر بامعنی گفتگو ابھی تک اردو کے مابعد جدید ناقدین کے ناخن پر قرض ہے۔ یہاں پر کچھ سوالات کی شکل میں مابعد جدید تنقیدی/ ڈسکورس میں موجود کچھ مباحث کی طرف اشارے کیے جا رہے ہیں تا کہ حالی کی اس بحث کو فرسودہ قرار دینے والوں کی توجہ اس طرف بھی مرکوز ہو سکے۔

(الف)   ارسطو سے اور باخ تک مغرب کی روایت میں ادب اور زندگی کے رشتے کی بابت جو کچھ سوچا گیا ہے اور تصور نقل/ نمائندگی پر جو مباحث ساختیات سے مابعد مابعد جدید تنقید میں اٹھائے گئے ہیں کیا وہ از کار رفتہ ہیں۔ دریدا، فوکو اور لیوتار کے تصورات کی معنویت کا دروازہ کیا تجریدیت کے جنگل میں کھلتا ہے اور مارکس سے لے کر مابعد جدید مفکرین کیا مابعد الطبیعات کے جبر کو توڑنے کی کوشش میں مصروف نہیں رہے؟

(ب)   کیا رد نوآبادیات/ مابعد نوآبادیات کا تنقیدی نظام بھی تجریدی ہے یا اس کا کوئی تجسیمی پہلو بھی ہے اور دریدا کی لاتشکیل، فوکو کے علمیاتی تصورات اور ''ایڈورڈ سعید'' کی لائق تحسین نظریہ سازی (مابعد نوآبادیاتی تنقید کے اساسی نظریہ ساز) کیا محض متن مرکوز ہیں یا ان میں کوئی زندگی اساس دلچسپی بھی پائی جاتی ہے؟

(ج) تھیوری/ مابعد جدید تنقید کو ثروت مند بنانے والوں میں ایک کثیر تعداد ان مفکرین کی ہے جو مارکسزم کی تعبیر نو کر رہے ہیں، ان میں پیئر ماشرے، جیمی سن، ٹیری ایگلٹن کے اسما قابل ذکر ہیں۔ خود لیوتار بھی اس قبیلے کے ہمدرد رہے ہیں۔ دریدا اور فوکو وغیرہ بھی مارکسزم سے دلچسپی دکھاتے رہے ہیں۔ خدا خبر دیوندراسر نے کہاں پڑھا ہے کہ یہ سڑکوں پر احتجاج کرنے والے لوگ نہیں تھے۔ دریدا اور فوکو کی سوانح عمریاں بتاتی ہیں کہ یہ عملی طور پر بھی مزاحمت کرنے والوں میں شامل رہے ہیں۔

(د) دیوندراسر اور فضیل جعفری نے نارنگ دشمنی اور شب خونی جدیدیت کی محبت میں مابعد جدید تنقید کے تصورات کو مسخ کرنے کی کوشش کی ہے انھوں نے بودریلار کے تصور شبیہ کی غلط تعبیر کی ہے۔ تصور شبیہ بھی تصور حقیقت کو سمجھنے میں معاونت کرتا ہے۔ اس حوالے سے بودریلار، گواتری فلیکس اور ڈیلیوز کے تصورات کو جاننا ضروری ہے جو ہمیں ایک بار پھر ادب اور زندگی کے رشتے پر اپنی توجہ مرکوز کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔ کیا حقیقت اور تشکیلی حقیقت کے تصورات پرانی بحث کے نئے روپ نہیں ہیں؟

(ر) مابعد جدید تنقید کے متنوع رجحانات میں نئی تاریخیت، تانیثیت اور ماحول دوست تنقید بھی شامل ہیں، کیا یہ تینوں رجحانات صرف و محض ورق اساس/متن اساس ہیں یا ہماری زندگی میں بھی ان کی کوئی معنویت بنتی ہے؟

اس ساری بحث کو لاطینی مریکہ کے بے مثال ناول نگار مارکیز کے نوبل انعام لیتے وقت کی تقریر کے ان دو مختصر اقتباسات پر ختم کیا جاتا ہے جو ادب اور زندگی کے رشتے پر نئے سرے سے روشنی ڈالتے ہیں۔

> ''میں یہ سوچنے کی جسارت کرتا ہوں کہ یہ ہیبت ناک حقیقت، نہ کہ ادب میں اس کا اظہار، وہ شے ہے جو سویڈش اکیڈمی آف لیٹرز کی توجہ کی مستحق ہوئی ہے۔ ایک ایسی حقیقت جو کاغذی نہیں ہے بلکہ ہمارے اندر رہتی بستی ہے، اور جو ہر لمحے ہماری بے شماری روزانہ اموات پر منتج ہو رہی ہے اور جو ایک سیر نہ ہونے والی خلاقیت کے منبعے کو شاداب رکھتی ہے، جو درد اور حسن سے معمور ہے، اور یہ آوارہ گرد اور یادوں کو اسیر کولومبیئن جس کا محض ایک ذرہ ہے جسے تقدیر نے چن لیا ہے۔ شاعر اور گداگر، موسیقار اور پیغامبر، جنگ باز اور بدمعاش۔ اس بے لگام حقیقت کی تمام مخلوقات۔ ہم سب کو تخیل کے در پر کم ہی صدا لگانی پڑتی ہے، کہ ہمارا سب سے بڑا مسئلہ تو ایسے پابند اظہار یا ذریعے کی تلاش کا رہا ہے جو ہماری زندگیوں کی حقیقت کو قابل یقین بنانے میں ہماری مدد کر سکے۔ یہی، میرے دوستوں، ہماری تنہائی کا عقدہ ہے۔''(۵)

آج ہی کی طرح کے ایک دن، میرے استاد ولیم فاکنر نے کہا تھا،''میں انسان کے خاتمے

[illegible] ہونے کا حق ادا کر دیا، جو

تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہوں [illegible] خود اس مقام [illegible] مکمل طور پر آگاہ ہوتا کہ وہ بے پناہ الٰہی تسلیم
اس کا مقام ہے۔ اگر میں اس بات سے [illegible] کا مکمل انکار کیا تھا، وہ آج انسانیت کے آغاز سے اب تک کبھی
کرنے سے اس لیے یقین [illegible] کر رہ گیا ہے۔ اس کی اہمیت حقیقت کے مقابل، تھے
بار محض ایک سادہ سا ممکنہ امکان بن [illegible]
تمام انسانی زمانوں میں ایک یوٹوپیا کی حیثیت حاصل رہی ہوگی۔ ہم کہانیوں کے موجد جن
کے نزدیک ہر بات قابل یقین ہے، اس بات پر یقین کرنے کے بھی پوری طرح حقدار ہیں
کہ ایک بالکل دوسری قسم کے یوٹوپیا کی تخلیق میں خود کو منہمک کر دینے کا وقت ابھی ہاتھ سے
نہیں گیا، زندگی کا ایک نیا اور ہمہ گیر یوٹوپیا، جہاں کسی کو دوسروں کی موت کے حالات کا
تعین کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، جہاں محبت سچی، اور خوشی ممکن ہوگی اور جہاں سو سال کی تنہائی
کی سزا بھگتنے والی قوموں کو، آخر کار اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے، اس زمین پر ایک اور موقع دیا
جائے گا۔"(۶)

بظاہر اپنے موضوع سے خاص علاقہ نہ رکھنے والی یہ بحث اس لیے ضروری تھی کہ ہم عصر اردو تنقید کی پھیلائی ہوئی اس غلط فہمی پر سوال اٹھایا جائے کہ آج کے زمانے میں ادب اور زندگی کے موضوع پر گفتگو دائرہ نفقرے بارہ پتھر باہر ہے۔ شعر و ادب کے حوالے سے افلاطونی خیالات دنیا کے تمام معاشروں میں عام ہیں۔ بے شک افلاطون کے نام نامی سے یا شعر و ادب کی طرف معاشرے کے ایک عمومی رویے کے حوالے سے۔ اگر افلاطون کی تحریروں کی رو تشکیل کی جائے تو وہ تاریخ انسانی کا پہلا بڑا دانشور دکھائی دے گا جو کسی معاشرے میں شعر و ادب کی تاثیر کے حوالے سے اور ادب کے معاشرے پر مرتب ہونے والے اثرات سے خائف نظر آتا ہے اور ادب کے خلاف نظریہ سازی کا ڈسکورس تشکیل دیتا دکھائی دیتا ہے۔ تمام مابعد افلاطون دانشوروں نے، ارسطو سے لے کر حالی تک، انہی افلاطونی تصورات کی معاشرتی تناظرات میں تعمیر نو/تشکیل نو کرنے کی کوشش کی ہے۔ ادب معاشرے میں کیوں قابل قبول یا ناقابل قبول تصور کیا جاتا ہے۔ حالی افلاطون کا نام نہ لے کر بھی اسی افلاطونی تشکیل کا جواب دیتا دکھائی دیتا ہے۔ ماقبل حالی ہندوستان کی تنقیدی روایت (سنسکرت متون، فارسی اور اردو تذکرے) یا حالی کی ہم عصر تنقیدی روایت یا کوئی تنقیدی دستاویز اس قبیل کے سوالوں سے معرا ہے۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ حالی کے ذہن میں پیدا ہونے والے یہ سوالات نوآبادیاتی دباؤ یا نوآبادکار ذہن کی پیداوار ہیں مگر ہم یہ کیوں بھول جاتے ہیں کہ خود ہندوستان کا نوآبادیات میں ڈھل جانا بھی سرسید اور حالی کی (اور ان کے ہم خیال ہم عصروں) کی تحریروں کا ایک بڑا تناظر ہے۔ ہمیں ذرا ٹھہر کر یہ سوچنا پڑے گا کہ ماقبل نوآبادیاتی زمانے میں

ہندوستانی ذہن میں اس طرح کے سوال پیدا نہیں ہوئے اور کیا یہ محض نوآبادکاروں کے کسی ایجنڈے کی تشکیل ہیں یا پھر اس امتزاجیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو The Post- Colonial reader کے مدیران کے لفظوں میں

> " Hybridity occurs in post-colonial societies both as a result of conscious moments of cultural suppression, as when the colonial power invades to consolidate political and economic control, or when settler-invaders dispossess indigenous peoples and force them to "assimilate ' to new social patterns. It may also occur in later periods when patterns of immigration from the metropolitan societies and from other imperial arear of influence (e.g. indentured labourers from India and China) comtinue to produce complex cultural palimpsests with the post-colonised world."(۷)

حالی اپنی اس تنقیدی دستاویز کے پہلے حصے میں شعر و ادب اور معاشرے کے تعلق سے ان بنیادی سوالوں کو اپنے تنقیدی عمل کا حصہ بناتے ہیں۔

۱۔ شعر کی مدح و ذم
۲۔ شعر کا ملکہ وہبی یا اکتسابی
۳۔ شعر اور سیاست
۴۔ شعر (ادب) کی تاثیر۔۔عملی مثالیں
۵۔ شاعری اور شائستگی کا تعلق: اخلاقی تناظر
۶۔ شاعری اور معاشرہ۔۔ایک دوسرے پر اثر پذیری
۷۔ قومی اور شخصی ریاستیں۔(حکومتیں) اور شعر و ادب کی ترویج
۸۔ بری شاعری (موضوع کے اعتبار سے) کے معاشرے پر اثرات

شعر کی مدح و ذم پر جو سوالات حالی نے اٹھائے ہیں اس کے بارے میں کہا جا چکا ہے کہ یہ افلاطون کے

اٹھائے ہوئے سوالوں کی ہمارے زمانے تک لامختتم تکرار ہے اور دوسرا سوال بھی کہ ملکہ شاعری اکتسابی ہے یا وہبی، تو اسے بھی اسی تناظر میں دیکھنا ضروری ہے کہ شاعر اور شاعری پر افلاطون کے وارد واعتراضات اسی نوع کے ہیں۔ حالی کا جواب بھی یہی ہے کہ فطرت/قدرت کی عطا کردہ کوئی صلاحیت انسانوں کے لیے ضرر رساں نہیں ہو سکتی۔

شعر اور سیاست والا معاملہ دراصل ادب اور سیاست کی بحث کی قدیم شکل ہے۔ یقینی طور پر وہ معاشرے جو تغیر اور تبدیلی سے خائف ہوتے ہیں اور سٹیٹس کو (Status quo) کے حامی ہوتے ہیں وہ شعر و ادب کے مزاحمتی کردار سے بھی ڈرتے رہتے ہیں، آج جب تھیوری انتونیو گرامچی کے لفظوں میں یہ کہتی ہے کہ کوئی چیز غیر سیاسی نہیں ہے تو پھر حالی کی یہ مبتدیانہ بحث بھی اتنی قابل گرفت نہیں رہتی بلکہ مابعد ۱۸۵۷ء کے ہندوستانی سماج کی پیچیدہ سیاسی صورت حال کو سمجھنے میں مدد کرتی ہے۔ شاعری یا ادب سیاسی معاملات سے کبھی بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ یہاں موقع محل نہیں ہے ورنہ سعدی کی کئی حکایات کا سیاسی تناظر میں تجزیہ ممکن ہے۔ خاص طور پر وہ حکایت جس میں بادشاہ کی نیت اور انار کے باغ کے مالک کا تبصرہ شامل ہے۔ اسی طرح سے بادشاہ کا اپنے عمال سے کہنا کہ اس قصبے سے جو کچھ بھی لینا قیمت ادا کر کے لینا ورنہ مفت کھانے کا رویہ اگر ایک بار شروع ہو جائے تو رکتا نہیں ہے۔ حالی سیاست اور شاعری کے تعلق پر محض کچھ اشارے کرتا ہے اور نسبتاً بامعنی:

> ''یورپ میں پولیٹکل مشکلات کے وقت قدیم پوئٹری کی قوم کی ترغیب و تحریص کا ایک زبردست آلہ سمجھتے رہے ہیں۔ ایک زمانہ میں ایتھنز اور مگارا والوں میں جزیرہ سیلمس کی بابت مدت دراز تک جنگ رہی۔ جس میں ایتھنز والوں کو برابر شکستیں ہوتی رہیں۔ اور رفتہ رفتہ ان کا حوصلہ ایسا پست ہوا کہ وہ ہمیشہ کے لیے لڑائی سے دست بردار ہو گئے اور اس بات پر اتفاق کر لیا کہ وہ جو شخص اس لڑائی کا ذکر کرے یا دوبارہ لڑنے کی تحریک دے وہ قتل کیا جائے۔ اس وقت ایتھنز کا مشہور مقنن سولن زندہ تھا اس کو نہایت غیرت آئی۔ اس نے اہل وطن کو پھر لڑائی پر آمادہ کرنا چاہا۔ وہ دانستہ مجنون بن گیا۔ جب ایتھنز میں یہ بات مشہور ہو گئی کہ سولن دیوانہ ہو گیا ہے اس نے کچھ اشعار نہایت درد انگیز لکھے اور پرانے زدہ کپڑے پہن کر اور اپنے گلے میں ایک رسی اور سر پر پرانی چادر ڈال کر گھر سے نکلا۔ لوگ یہ حال دیکھ کر اس کے گرد جمع ہو گئے۔ وہ ایک بلندی پر جہاں اکثر فصحا منادی کیا کرتے تھے جا کھڑا ہوا۔ اور اپنی عادت کے خلاف اشعار پڑھنے شروع کیے، جن کا مضمون یہ تھا'' کاش میں ایتھنز میں پیدا نہ ہوتا بلکہ نجم یا مریا کسی اور ملک میں پیدا ہوتا جہاں اس کے باشندے میرے ہم

وطنوں سے زیادہ بھاگنے، سنگدل اور یونان کے علم و حکمت سے بے خبر ہوتے۔ وہ حالت میرے لیے اس سے بہت بدتر تھی کہ لوگ مجھے دیکھ کر ایک دوسرے سے کہیں کہ یہ شخص اسی ایتھنز کا رہنے والا ہے جو سیلمس کی لڑائی سے بھاگ گیا۔ اے عزیزو! جلد دشمنوں سے انتقام لو اور یہ ننگ و عار جسم سے دور کرو اور چین سے نہ بیٹھو۔ جب تک کہ اپنا چھنا ہوا ملک ظالم دشمنوں کے پنجے سے نہ چھڑالو' ان غیرت انگیز اشعار سے ایتھنز والوں کے دل پر ایسی چوٹ لگی کہ اسی وقت سب نے ہتھیار سنبھال کر سولن کو سپاہ کا سردار اور حاکم مقرر کیا اور سب کے سب ماہی گیروں کی کشتیوں میں سوار ہو کر سیلمس پر چڑھ گئے۔ آخر جیسا کہ تاریخ میں بتفصیل مذکور ہے جزیرہ سیلمس پر قابض ہو گئے اور دشمنوں میں سے بہت قید ہوئے اور باقی تمام مال و اسباب چھوڑ چھوڑ کر بھاگ گئے۔ ایک بار پر غنیم نے بڑے ساز و سامان کے ساتھ سیلمس پر چڑھائی کی مگر کچھ فائدہ نہ ہوا۔'' (۸)

شعروادب کی تاثیر کا معاملہ بھی اسی بصیرت سے جڑا ہوا ہے جس کا ذکر سیاست اور ادب کے تعلق کے باب میں آیا ہے لیکن یہ زیادہ اہم جہت ہے۔ فرد سے لے کر معاشرے تک شعروادب کے اثرات سے انکار ممکن نہیں، ادیب کا رومانوی تصور زیادہ پرانا نہیں ہے اور یہ بھی درست کہ وہ (ادیب) سورما نہیں ہوتا مگر سورما سان ضرور ہوتا ہے اور اپنے شبدوں (الفاظ) کے ذریعے اپنی بہادری (سورمائی) کا اثبات کرتا ہے۔ سارتر، فوکو اور دریدا الجزائر کی آزادی کی جنگ میں محض اپنے لفظوں کے ساتھ شامل نہیں تھے بلکہ عملی طور پر بھی شریک تھے، یہ ادب کے رومانوی تصور کا ایک رخ سہی مگر وہ اپنے تخلیقی عمل کی تاثیر سے جو جنگ لڑتا ہے وہ زیادہ اہم ہوتی ہے، حالی بھی تخلیقی عمل کی تاثیر کی اہمیت کا قائل ہے اور اس تاثیر کی کئی جہات کو واضح کرنے پر بھی قدرت رکھتا ہے، اس حوالے سے عمر خیام کی رباعی کی تاثیر اور رودکی کے کلام کی تاثیر والی مثالیں قابل غور ہیں۔

شاعری شائستگی کے زمانے میں فروغ/ترقی پاتی ہے یا ناشائستگی کے زمانے میں یہ سوال دراصل قوموں کے عروج و زوال، ان کی سیاسی قوت اور علمی فتوحات کے تناظر میں ابھرتا ہے لیکن اس سے بھی بڑھ کر جو بات حالی کے لاشعور میں موجود ہے وہ یہ ہے کہ کیا شاعری معاشرے کے تابع ہے یا معاشرے کو بدلنے کی قدرت رکھتی ہے۔۔ یہ سوال بھی حالی کے اٹھائے ہوئے سابق سوالوں سے جڑا ہوا ہے۔ وہبی اور اکتسابی کی بحث سے لے کر اخلاقیات کے مسئلے تک حالی کے ہاں مختلف چیزیں ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ پیروئ حالی میں یہ سوال ہماری تنقیدی کاوشوں کا ایک اہم باب رہا ہے۔ دبستان لکھنؤ، ریختی اور حالی کے زمانے کے غزل گو شاعروں کی تخلیقی کاوشوں کو ہم نے بالعموم اسی تناظر میں دیکھا ہے۔۔۔ خراب معاشرتی صورت حال خراب (اخلاقی لحاظ) شاعری پیدا کرتی ہے

یا نہیں مگر ہم نے اپنے تخلیقی سرمائے کو اسی زاویہ نظر سے دیکھنے کی کوشش ضرور کی ہے۔ حالی اس باب میں گومگو کی کیفیت میں مبتلا تھے، کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ ان باتوں میں سبب اور نتیجے کا لازمی رشتہ موجود نہیں ہے۔ حالی کی مابعد تنقید نے اسے حرفِ آخر ہی سمجھ لیا اور ہم نے دبستان لکھنؤ، ریختی اور حالی کے ہم عصر غزل گو شاعروں کو معاشرتی ابتذال کی پیداوار قرار دے دیا، حالی یہ سب کچھ نہیں چاہتے تھے۔ وہ تو محض ایک امکان کا اظہار کر رہے تھے ورنہ ان کے دل کی بات تو یہ تھی۔

''اگر چہ رائے جو شاعری کی نسبت اوپر بیان ہوئی کس قدر صحیح ہے مگر اس کو بھی بے سوچے سمجھے قبول کرنا نہیں چاہیے۔ جو لوگ اس رائے کے برخلاف ہیں وہ کہتے ہیں کہ اگر چہ علم کی ترقی سے الفاظ کے معنی محدود اور بہت سی باتوں کی واقعیت کے خیال محو ہو گئے ہیں۔ مگر زبانیں پہلے کی نسبت زیادہ لچکدار اور اکثر مقاصد کے بیان کرنے کے زیادہ لائق ہوتی جاتی ہیں۔ بہت سی تشبیہیں بلاشبہ اس زمانہ میں بیکار ہو گئی ہیں مگر ذہن نئی تشبیہیں اختراع کرنے سے عاجز نہیں ہوا۔ یہ سچ ہے کہ سائنس اور میلنکس جوشیلے خیالات کو مردہ کرنے والے ہیں لیکن انہیں کی بدولت شاعر کے لیے نئی نئی تشبیہات اور تمثیلات کا لازوال ذخیرہ جو پہلے موجود نہ تھا مہیا ہو گیا ہے اور ہوتا جاتا ہے اور وہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ سوسائٹی کے ترقی کرنے سے امیجنیشن یعنی تخیل کی طاقت ضعیف ہو جاتی ہے بلکہ ان کا قول ہے کہ جب تک انسان کا یہ اعتقاد ہے کہ ابد کے ساتھ ہمارا رشتہ مضبوط ہے جب تک بے شمار اسباب اور مواقع جن کا انکار نہیں ہو سکتا چاروں طرف سے ہم کو گھیرے ہوئے ہیں۔'' (ص ۱۰۸)

حالی پر ان مباحث کے حوالے سے نو آبادکار ذہن/ ذہنیت کا معمول بن جانے کا الزام/تہمت لگائی جاتی رہی ہے اور شاید لگائی جاتی رہے گی کہ حالی ان تہمت گزاروں کو وکٹورین اخلاقیات کا پابند/ مدعی نظر آتا ہے۔ یہ تو درست ہے ادب/تنقید مکارمِ اخلاق کو راہ راست پر رکھنے والا/ والی صحیفہ الہام نہیں ہوتا/ ہوتی لیکن لکھنے والا اپنے زمانے کے زندہ سوالوں کا سامنا تو ضرور کرتا ہے حالی بھی اخلاقیات کے باب میں مغرب کا تتبع نہیں بلکہ مابعد ۱۸۵۷ء اپنے زمانے کے اخلاقی زوال کی ہر جہت کا سامنا کر رہا ہے۔

''شعرا اگر چہ براہ راست علم اخلاق کی طرح تلقین اور تربیت نہیں کرتے لیکن از روئے انصاف اس کو علم اخلاق کا نائب مناب اور قائم مقام کہہ سکتے ہیں۔ اسی بنا پر صوفیہ کرام کے ایک جلیل القدر سلسلہ میں سماع کو جس کا جزو اعظم اور رکن رکین شعر ہے وسیلہ قرب الٰہی اور باعث تصفیۂ نفس و تزکیہ باطن مانا گیا ہے۔'' (ص ۱۰۸)

نجانے ہم یہ بات کیوں بھول جاتے ہیں کہ حالی زاہد خشک نہیں ایک سنجیدہ نقاد اور غزل گو شاعر بھی ہیں جو اخلاقیات اور جمالیات دونوں پر بیک وقت عامل ہو سکنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ دنیا کے کئی اور بڑے ناقدین کی طرح حالی کے ذہن کی بڑائی محض طباعی اور خلاقی (اگر چہ اسی تنقیدی دستاویز حالی نے کئی مقامات پر اپنے خلاق اور طباع ہونے کا ثبوت بھی دیا ہے) میں نہیں بلکہ اخذ و قبول اور امتزاجیت (hybridity) میں بھی پوشیدہ ہے جس کے بارے میں مابعد نوآبادیات ناقدین کا خیال ہے کہ یہ تابعد مہمل بننے کی بجائے مزاحمت کا شعور پیدا کرتی ہے۔

Colonial hybridity in this particular sense is a strategy premised on cultural purity, and aimed a stabilizing the status quo. In practice.it did not necessarily work in that way anti-colonial movements and individuals often drew upon Westem ideas and vocabularies to challenge colonial rule. Indeed they often hybridized what they borrowed by juxtap osing it with in digenous ideas, reading it through their own interpretative lens, and even using it to assert cultural alterity or insist on an unbridgeable difference between colonizer and colonized.Thus Gandhi's notion of non-violence was forged by reading Emerson. thoreau and Tolstoy even though his vision of an ideal society evoked a specifically Hindu vision of Ram Rajya or the leqendary reign of Lard Rama. Thus too the theory of Negritude was articulated in a very French idiom and drew upon French intellectual traditions. Hybridity or mestizaje is more self- consciously invoked as an anti-colonial strategy by some Caribbean and Latin American activists, most notably the Cuban

sriter Roberto Frnandex Retamar. In a landmark 1971essay Retamar writers that our mestizo America is unique in the colonial world be cause the majority of its population in racially mixed it continues to use the languages of our colonizers and so many of their conceptual tools ... are also now our conceptual tools"(۹)

یہ درست ہے کہ لارڈ میکالے کی تعلیمی پالیسی کے حوالے سے تحریر شدہ دستاویز کی منشا کے تناظر میں کہ "ہم اس تعلیم سے ایسے مقامی باشندے پیدا کرنا چاہتے ہیں جو بلحاظ نسل/خون/رنگ تو مقامی ہوں لیکن عادات واطوار میں مغربی" بظاہر امتزاجیت کا عمل نو آبادکار کے تابع مہمل افراد بنانے میں معاونت کرتا دکھائی دیتا ہے اور فرانز فینن کی کتاب "کالی جلد، سفید نقاب" سے بھی یہی متبادر ہوتا دکھائی دیتا ہے لیکن بعد کے مابعد/ رد نو آبادیات ناقدین/ دانشوروں نے بجا طور پر نو آبادکاروں کی منشا کو پڑھنے کی کوشش کی ہے اور یہ سوال اٹھایا ہے کہ کیا واقعی مہذب بنانے کا مشن، ان کا (نو آبادکار) نصب العین بھی تھا یا نہیں۔ ہومی کے بھابھا، نگوجی، رابرٹ ینگ اور اینا لومبا اس حوالے سے اب قومیت، ثقافت اور شناخت کے سوالوں کو اور تناظر میں دیکھتے ہیں۔(۱۰)

یہ تمام ناقدین رابرٹ ینگ کی آواز میں امتزاجیت کو نو آبادکار کے مقابل مزاحمت کا حوالہ تسلیم کرتے ہیں۔ وہ امتزاجی اصناف ادب اور مظاہرہ ثقافت کے بارے میں لکھتا ہے کہ

"A hybrid genre of this kind says something about contemporary, social problems, social contradictions: its politics are in its articulations, even its articulations of inarticulate states of being - it has no quick solutions, and may well have no immediate solutions at all. Like post colonialism it self, it offers challenge rather than solution in the first instance, and allows its audiences themselves to interpret its new spaces with relevant meanisgs of their own"(۱۱)

اردو کے وہ ناقدین جو رد نو آبادیات تنقید کی ضابطہ بندی کی پیروی نہیں کرتے بلکہ کچھ عمومی کلیات کو مدنظر رکھ

کر نوآبادیاتی زمانے کے ادب کا مطالعہ کرتے ہیں اس امتزاجی عمل کو نقالی محض قرار دے کر خود اس بات کا ثبوت
دیتے ہیں کہ ان کی اپنی ذہنی کارکردگی میکالے کی اسی تشکیل ذہنی کی پیروکار ہوگئی ہے۔ امتزاج / امتزاجیت کی
پیچیدگی کو سمجھنے کی بجائے اسے ذہنی غلامی قرار دے کر اس کے ردعمل میں اسی میکالین ذہنی تشکیل کے تناظر میں اپنے
ادبی سرمائے کا جائزہ لیتے ہیں۔ (مثال فتح محمد ملک کے ڈپٹی نذیر احمد اور محمد حسین آزاد پر مضامین) گویا وہ خود ایک
وضعی ذہنی غلامی کا شکار ہو جاتے ہیں ان ناقدین کے برعکس حالی اس امتزاج کو نوآبادکاروں کے مقابل انفعالیت کی
بجائے مزاحمت بنالیتا ہے، ادب اور معاشرت / معاشرے کے تعلق کے حوالے سے اٹھائے گئے مباحث میں حالی
مشرق اور مغرب کی مثالوں سے یہی امتزاج / پیوندکاری کا عمل بروئے کار لاتے ہیں۔ وہ نہ تو احساس کمتری کا
شکار ہیں اور نہ ہی بے جا تفاخر کا نہ ان دونوں کی جگہ وہ خود احتسابی کے عمل سے گزرنا پسند کرتے ہیں۔

(۴)

اگر ادب کا کردار حالی کے نزدیک معاشرتی ہے تو پھر ادب کی وضع کاری، جمالیات اور بوطیقا کا ایک خاص
تصور بھی ان کی تنقیدی سرگرمی کا ایک اٹوٹ حصہ ہونا چاہیے اور ان کے ہاں ہمیں ایسا دکھائی بھی دیتا ہے۔ اپنی اسی
امتزاجی تنقیدی دستاویز کے اگلے حصے میں وہ ادب کی وضع کاری / بوطیقا اور جمالیات سے ہی سروکار رکھتے ہیں۔
اس حصے میں حالی بطور خاص تین باتوں پر زور دیتا ہے۔ شعر کی ماہیت اور شکل وصورت پر بحث کرتے ہوئے وہ
نیچرل (فطری) شاعری کو ہی مثالی شاعری قرار دیتے ہیں۔

یہ تو درست ہے کہ حالی خاطر خواہ طور پر انگریزی زبان وادب سے واقفیت نہ رکھتے تھے لیکن انھوں نے
ورڈزورتھ اور کالرج کا نام ضرور سن رکھا تھا اور وہ ان کے شعری کارناموں کے اس حصے سے متاثر بھی تھے جسے
نیچرل (فطری) شاعری کہا جاتا ہے۔ ہماری سادہ مزاج تنقید نے یہاں بھی حالی کو اس ادراک پر ہی مجرم قرار
دیتے ہوئے حالی کے ذہن کو سمجھنے کی مخلصانہ کوشش نہیں کی۔ ہمیں دیکھنا چاہیے کہ حالی کے شعری نظریات کی تشکیل
اور مکرر تشکیل (آسے تشکیل اور رد تشکیل کا ایک غیر مختتم سلسلہ بھی کہا جا سکتا ہے) کس طرح ہوئی۔ حالی نے خالصتاً
مشرقی علوم شعر کی روشنی سے اپنی طبع خداداد کو جلا دی۔ ذرا ان کے محبوب ادیبوں اور دوستوں اور ان کے ادبی
نظریات پر غور کیجئے۔ حالی کے ذہن میں نیچرل شاعری کا جو تصور موجود ہے اس کے متنوع تناظرات کو سمجھنے کی
ضرورت ہے:

۱۔ حالی نے فارسی اور عربی زبان وادب کی تعلیم حاصل کی۔
۲۔ حالی کے پسندیدہ فارسی شاعر اور نثر نگار سعدی ہیں۔
۳۔ حالی عربی شاعری کے زمینی پن کے زیادہ قتیل ہیں۔

۴- حالی پر غلام مصطفیٰ خان شیفتہ کے اثرات ہیں جو خود عربی شاعری کی بوطیقا و حقیقت پسندی، زمینی پن، تجسیم کے زیادہ قریب ہیں۔

۵- حالی کو مشرقی شعری سرمائے میں موجود مبالغے اور غیر فطری عناصر سے نفور نہیں تو احتراز ضرور ہے۔ ان تناظرات میں حالی کے نیچرل شاعری کے تصور کو محض مغرب کی نقالی نہیں سمجھا جا سکتا ہے یہاں بھی حالی امتزاجیت پسند نقاد کے طور سامنے آتے ہیں۔

''اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آج کل جو نیچرل شاعری کا لفظ اکثر لوگوں کی زبان پر جاری ہے اس کی کسی قدر شرح کی جائے۔ بعض حضرات تو نیچرل شاعری اس شاعری کو سمجھتے ہیں جو نیچریوں سے منسوب ہو یا جس میں نیچریوں کے مذہبی خیالات کا بیان ہو۔ بعضے یہ خیال کرتے ہیں کہ نیچرل شاعری وہ ہے جس میں خاص مسلمانوں کی یا مطلقاً کسی قوم کی ترقی یا تنزل کا ذکر کیا جائے مگر نیچرل شاعری سے یہ دونوں معنی کچھ علاقہ نہیں رکھتے۔ نیچرل شاعری سے وہ شاعری مراد ہے جو لفظاً و معنیً دونوں حیثیتوں سے نیچر یعنی فطرت یا عادت کے موافق ہو لفظاً نیچرل کے موافق ہونے سے یہ غرض ہے کہ شعر کے الفاظ اور ان کی ترکیب و بندش تابمقدور اس زبان کی معمولی بول چال کے موافق ہو جس میں وہ شعر کہا گیا ہے کیونکہ ہر زبان کی معمولی بول چال اور روزمرہ اس ملک والوں کے حق میں جہاں وہ زبان بولی جاتی ہے نیچر یا سیکنڈ نیچر کا حکم رکھتے ہیں۔ پس شعر کا بیان ہے جس قدر کہ بے ضرورت معمولی بول چال اور روزمرہ سے بعید ہوگا اسی قدر ان نیچرل سمجھا جائے گا۔'' (ص ۱۸۴)

''نیچر کے موافق ہونے سے یہ مطلب ہے کہ شعر کا مضمون اس کے خلاف ہوگا وہ ان نیچرل سمجھا جائے گا۔ معنی نیچر کے موافق ہونے سے یہ مطلب ہے کہ شعر میں ایسی باتیں بیان کی جائیں جیسی کہ ہمیشہ دنیا میں ہوا کرتی ہیں یا ہونی چاہئیں۔ پس جس شعر کا مضمون اس کے خلاف ہوگا وہ ان نیچرل سمجھا جائے گا۔'' (ص ۱۸۴۔۱۸۵)

اوپر کے اقتباس میں موجود فکر کی لاتشکیل / رد تشکیل ایک اور زاویے سے کرنی ضروری ہے۔ اس اقتباس کو پڑھنے والا قاری اسے ایک خاص ذہنی وضع کے تناظر میں پڑھتا ہے اور نیچر / نیچرل اور نیچری کا لفظ دیکھ کر بدک اٹھتا ہے اور بغیر کسی تحلیل و تجزیے کے یہ محاکمہ جاری کر دیتا ہے کہ حالی پیروی مغرب کے مریض ہیں۔ حالی دراصل اس مغربی ادب کی ذہنی رو / اصطلاح کو خالص مشرقی / ذاتی مفہوم میں استعمال کر رہا ہے۔ شاید وہ اردو کے پہلے اور

آخری نقاد ہیں جنھوں نے مغربی ادب/تنقید کے مختلف رویوں اور اصطلاحات کو اپنے (دیسی واد) تناظر میں متعارف کرانے کی کامیاب کوشش کی ہے (اس کا ذکر آگے تفصیل سے آئے گا) انھوں نے اس طرح مشرق اور مغرب کی فکر میں امتزاجیت پیدا کر کے ان تنقیدی حوالوں کو عالمگیریت کا احساس عطا کیا ہے۔ نیچرل شاعری کے باب میں بھی ایسا ہی ہوا ہے۔ دراصل وہ شاعری کو مبالغے اور مافوق الفطرت عناصر سے دور رکھنا چاہتے ہیں اور اپنی اسی خواہش کی راہ پر چلتے ہوئے نیچرل شاعری تک جا پہنچتے ہیں۔

شاعری کی وضع اور ماہیت کے حوالے سے حالی نے دو باتیں کی ہیں پہلی تو یہ کہ شاعری تخلیق کرنے کے لیے شاعری کے لیے کیا شرطیں ضروری ہیں اور دوسری یہ کہ شعر کو کن خوبیوں کا حامل ہونا چاہیے۔ شاعر کے لیے ضروری ہے کہ وہ تخیل کی وہبی خاصیت سے متصف ہو۔ کائنات کا مشاہدہ رکھتا ہو اور پھر اسے اپنے تخلیقی عمل کے لیے موزوں اسلوب اختیار کرنے پر قدرت کامل ہو۔ دنیائے نقد میں تخیل کی بحث نئی نہیں ہے۔ افلاطون اور اس سے بھی ماقبل تنقید میں جن تخلیقی محرکات کو الہام کا درجہ دیا گیا تھا یا میوض (Muse) گردانا گیا تھا وہ بھی دراصل تخیل کی ہی ایک شکل تھی جسے بعد میں بہت زیادہ مربوط انداز میں کالرج نے پیش کیا۔ علم نفسیات کی بے پایاں تحقیقات میں بھی تخیل کی یافت پر بہت توجہ دی گئی۔ حالی تخیل کی تعریف اپنے تصور ادب کی رو سے وضع کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اسے (تخیل کو) اس قدر بے لگام نہیں ہونا چاہیے کہ اس سے مبالغے اور مافوق الفطرت کو راہ پانے کی جگہ مل جائے اور حقیقت/اصلیت کی جگہ ایک تخیلاتی دنیا تشکیل پا جائے۔ درست ہے کہ حالی کالرج کی متعین کردہ تعریفات اور تخیل کی درجہ بندی سے کما حقہ واقف نہیں ہیں، وہ تخیل اولی اور تخیلِ ثانی سے آگاہی نہ رکھنے کی وجہ سے تخیل اور واہمے کی بحث میں نہیں الجھتے بلکہ تخیل کو قوت ممیزہ کے تابع رکھنا چاہتے ہیں تا کہ تخیل کا عمل لکھنے والے کو کسی ایسی دنیا میں نہ لے جائے جو حالی کے نزدیک غیر حقیقی اور اصلیت سے دور ہو۔ عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ حالی کالرج کی نقالی میں ٹھوکر کھاتے ہیں لیکن ایسا نہیں ہے۔ وہ یہاں بھی قوت متخیلہ کو اپنے نقطہ نظر کے تابع رکھ کر اس کی تعریف متعین کرتے ہیں، اس کے درست ہونے یا نہ ہونے پر تو بات ہو سکتی ہے (ہادی حسین نے اپنی کتاب ''شاعری اور تخیل'' میں تخیل اور حقیقت کے تعلق پر اچھی بحث کی ہے۔ ملاحظہ کریں مذکورہ کتاب کا باب چہارم: شاعرانہ تخیل اور حقیقت (۱۲) لیکن یہ نو آباد کار ذہن کی تقلید نہیں بلکہ امتزاجیت کی مدد سے اپنی زمین سے جڑے رہنے کی ایک سعی ہے۔ یہاں پر حالی ایک آدرش پسند رومانوی فرد کی بجائے ایک حقیقت بین نقاد نظر آتے ہیں۔ وہ قوت متخیلہ کو آسمان کی طرف اڑان بھرنے کی اجازت تو دیتے ہیں لیکن فوراً ہی اسے واپس سوئے زمین لے آتے ہیں۔

''تخیل یا امیجینیشن کی تعریف کرنی بھی ایسی ہی مشکل ہے جیسی کہ شعر کی تعریف مگر من وجہ

اس کی ماہیت کا خیال ان لفظوں سے دل میں پیدا ہو سکتا ہے۔ یعنی وہ ایک ایسی قوت ہے کہ معلومات کا ذخیرہ جو تجربہ یا مشاہدہ کے ذریعہ سے ذہن میں پہلے سے مہیا ہوتا ہے یہ اس کو مکرر ترتیب دے کر ایک نئی صورت بخشتی ہے اور پھر اس کو الفاظ کے ایسے دلکش پیرایہ میں جلوہ گر کرتی ہے جو معمولی پیرایوں سے بالکل یا کسی قدر الگ ہوتا ہے۔ اس تقریر سے ظاہر ہے کہ تخیل کا عمل اور تصرف جس طرح خیالات میں ہوتا ہے۔ اسی طرح الفاظ میں بھی ہوتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض اوقات شاعر کا طریقہ بیان ایسا نرالا اور عجیب ہوتا ہے کہ غیر شاعر کا ذہن کبھی وہاں تک نہیں پہنچ سکتا۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہی ایک چیز ہے جو کبھی تصورات اور خیالات میں تصرف کرتی ہے اور کبھی الفاظ عبارات میں۔'' (ص ۱۳۴)

مطالعۂ کائنات اور تفحص الفاظ حالی کے نزدیک شاعری کے لیے دو دیگر کارآمد شرائط ہیں۔ یہاں بھی حالی دراصل اپنے اسی مذاق شعر کے مطابق، جو ان کے خاص سیاسی اور تہذیبی تناظر، عربی شاعری سے دلچسپی، ادب و شعر میں ''اتباعِ حقیقت نفس الامری'' یا انگریزی شاعری/تنقید کے محدود مطالعے سے مرکب ہوا تھا، تخیل پر مطالعہ کائنات کو حاوی قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں، ممتاز حسین نے اس ضمن میں حالی کی ذہنی کارکردگی کا جو تجزیہ کیا ہے وہ متوازن اور غیر جانبدارانہ ہے لیکن غور طلب بات یہ ہے کہ حالی کا ذہن نو آبادکار کی نقالی طرف متوجہ نہیں ہوتا بلکہ اپنی خلاقی یا طباعی کا ثبوت دیتا ہے۔ نظریہ شعر کی تشکیل میں یہ بات آج اہم ہے یا نہیں یا اس وقت اس وضع کے نظریۂ شعر کے اتباع میں بڑی شاعری ممکن تھی یا نہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ حالی جو کچھ کہہ رہے ہیں اس کی روح بدیسی نہیں دیسی واد (Native) ہے۔ یہاں ممتاز حسین اور وارث علوی کے برمحل اقتباسات کے ساتھ ساتھ ان مباحث کے حوالے سے حالی کے خیالات بھی دیکھیے:

''شاعری ہو کہ فکشن دونوں کی بنیاد حقیقت نفس الامر (Fact) پر نہیں بلکہ ایسے ممکنات پر ہوتی ہے جن کا واقع ہونا اغلب ہوتا ہے یعنی اس میں ٹھوس امکانات واقع ہونے کے پائے جاتے ہیں۔ حالی ارسطو کی مذکورہ بالا فکر سے ناآشنا ہونے کے باعث جس کا اعادہ ورڈزورتھ اور کولرج دونوں ہی کرتے ہیں۔ حقیقت نفس الامر کے بھنور میں پھنس کر رہ گئے۔ جس کے مسالے سے تاریخ تو لکھی جا سکتی ہے لیکن ادبی تخلیقات وجود میں نہیں آتی ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ جس حد تک کہ خارج کی دنیا یعنی تاریخی شعور یا کہ تاریخ کا شور اور ہنگامہ حالی کے ذہن پر تازیانے برسا رہا تھا انہیں حقیقت نفس الامر کو اپنے ذہن میں رکھنا ضروری تھا کیونکہ شعور، حقیقت الامری کے رابطے سے کوئی ٹھوس فکر اختیار کرتا ہے۔'' (۱۳)

''اگر ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ چوں کہ حالی نے کالرج کو نہیں پڑھا اس لیے وہ تخیل کی تعریف جامع طریقے پر نہیں کر سکتے کہ انھوں نے جو کچھ تعریف کی ہے وہ اپنی حدود میں درست، مناسب اور فکر انگیز نہیں ہے۔ پھر ایسا بھی نہیں کہ کالرج کے بعد اس موضوع پر دو سو سال تک لوگوں نے کچھ اضافہ ہی نہ کیا ہو۔ تخیل پر مزید تحقیق کالرج کے افکار کو فرسودہ اور پارینہ نہیں بناتی۔ اسی طرح حالی کی کالرج سے عدم وقفیت ان کی فکر کو ناقص نہیں بناتی، تا وقتے کہ ہم دلائل وشواہد کے ذریعے ثابت نہ کردیں کہ ان کی تعریف ناقص یا غلط ہے۔ حالی کے نکتہ چیں ایسا نہیں کرتے، بس انہیں تو یہ شکایت ہے کہ تخیل پر لکھتے وقت انھوں نے کالرج کو سامنے نہیں رکھا۔'' (۱۴)

''اگر چہ قوت متخیلہ اس حالت میں بھی جب کہ شاعر کی معلومات کا دائرہ نہایت تنگ اور محدود ہو اسی معمولی ذخیرہ سے کچھ نہ کچھ نتائج نکال سکتی ہے لیکن شاعری میں کمال حاصل کرنے کے لیے بھی ضرور ہے کہ نسخہ کائنات اور اس میں سے خاص کر نسخۂ فطرۃ انسانی کا مطالعہ نہایت غور سے کیا جائے۔ انسان کی مختلف حالتیں جو زندگی میں اس کو پیش آتی ہیں ان کو تعمق کی نگاہ سے دیکھنا جو امور مشاہدہ میں آئیں ان کی ترتیب دینے کی عادت ڈالنی۔ کائنات میں گہری نظر سے وہ خواص اور کیفیات مشاہدہ کرنے جو عام آنکھوں سے مخفی ہوں اور فکر میں مشق و مہارت سے یہ طاقت پیدا کرنی کہ وہ مختلف چیزوں سے متحد اور متحد چیزوں سے مختلف خاصیتیں فوراً اخذ کر سکے اور اس سرمایہ کو اپنی یاد کے خزانہ میں محفوظ رکھے۔'' (ص ۱۳۸)

''کائنات کے مطالعہ کی عادت ڈالنے کے بعد دوسرا نہایت ضروری مطالعہ یا تفحص ان الفاظ کا ہے جن کے ذریعہ سے مخاطب کو اپنے خیالات مخاطب کے روبرو پیش کرنی ہیں۔ یہ دوسرا مطالعہ بھی ویسا ہی ضروری اور اہم ہے جیسا کہ پہلا۔ شعر کی ترتیب کے وقت اول متناسب الفاظ کا انتخاب کرنا اور پھر ان کو ایسے طور پر ترتیب دینا کہ شعر سے معنی مقصود کے سمجھنے میں مخاطب کو کچھ تردد باقی نہ رہے اور خیال کی تصویر ہو بہو آنکھوں کے سامنے پھر جائے اور باوجود اس کے اس ترتیب میں ایک جادو مخفی ہو جو مخاطب کو مسخر کرلے۔ اس مرحلہ کا طے کرنا جس قدر دشوار ہے۔ اسی قدر ضروری بھی ہے کیونکہ اگر شعر میں یہ بات نہیں ہے تو اس کے کہنے سے نہ کہنا بہتر ہے۔ اگر چہ شاعر کے متخیلہ کو الفاظ کی ترتیب میں بھی ویسا ہی

دخل ہے جیسا کہ خیالات کی ترتیب میں لیکن اگر چہ زبان کے ضروری حصہ پر حاوی نہیں ہے
اور ترتیب شعر کے وقت صبر و استقلال کے ساتھ الفاظ کا تتبع اور تفحص نہیں کرتا تو محض قوت
متخیلہ کچھ کام نہیں آ سکتی۔'' (ص ۱۴۰)

وضع کاری کا جمال سے کیا تعلق ممکن ہے یا ہونا چاہیے وہ اس سلسلے کی آخری بحث میں مضمر ہے، جو حالی نے کی ہے، حالی خود شاعر ہیں اور شاعر کے پیش نظر جمالیات کے پیمانے ہی ہوتے ہیں، وہ واعظ، فلسفی اور زاہد خشک نہیں ہوتا بلکہ اخلاقیات اور جمالیات کی کشاکش میں وہ آخری فیصلہ جمالیات کے حق میں کرتا ہے اسی لیے حالی بھی شاعری کی وضع کاری/ بوطیقا کی بحث کے بعد شعر کی خوبیوں کا ذکر کرتے ہیں جو بنیادی طور پر جمالیات شعر کے زمرے میں آتی ہیں۔

'' یہاں تک ان خاصیتوں کا بیان ہوا جن کے بغیر شاعر کمال کے درجہ کو نہیں پہنچتا اب وہ
خصوصیتیں بیان کرنی ہیں جو دنیا کے تمام مقبول شاعروں کے کلام میں عموماً پائی جاتی ہیں۔
ملٹن نے ان کو چند مختصر لفظوں میں بیان کیا ہے وہ کہتا ہے کہ '' شعر کی خوبی یہ ہے کہ سادہ ہو۔
جوش سے بھرا ہوا ہو اور اصلیت پر مبنی ہو۔'' (ص ۱۵۰)

'' ایک یوروپین محقق ان لفظوں کی شرح اس طرح کرتا ہے '' سادگی سے صرف لفظوں ہی کی
سادگی مراد نہیں ہے بلکہ خیالات بھی ایسے نازک اور دقیق نہ ہونے چاہئیں جن کے سمجھنے کی
عام ذہنوں میں گنجائش نہ ہو۔ محسوسات کے شارع عام پر چلنا، بے تکلفی کے سیدھے رستے
سے ادھر اُدھر نہ ہنا اور فکر کو جولانیوں سے باز رکھنا اسی کا نام سادگی ہے۔ علم کا رستہ اس کے
طالبوں کے لیے ایسا صاف نہیں ہو سکتا جیسا کہ شعر کا رستہ اس کے سامعین کے لیے صاف
ہونا چاہیے۔ طالب علم کو پستی اور بلندی، غار اور ٹیلے کنکر اور پتھر۔ موجیں اور گرداب طے کر
کے منزل پر پہنچنا ہوتا ہے لیکن شعر پڑھنے یا سننے والے کو ایسی ہموار اور صاف سڑک ملنی
چاہیے جس پر وہ آرام سے چلا جائے۔ ندی نالے اس کے اِدھر اُدھر چل رہے ہوں اور پھل
پھول درخت اور مکان اس کی منزل ہلکی کرنے کے لیے ہر جگہ موجود ہوں۔ دنیا میں جو شاعر
مقبول ہوئے ہیں ان کا کلام ہمیشہ ایسا ہی دیکھا گیا ہے اور ایسا ہی سنا گیا۔ اس کی ہر ذہن
سے مصالحت اور ہر دل میں گنجائش ہوتی ہے۔ ہومر نے اپنے کلام میں ہر جگہ نیچر کا ایسا نقشہ
کھینچا ہے کہ اس کو جوان، بوڑھے اور قومیں جو ایک دوسرے سے قطبوں کے فاصلے پر رہتی
ہیں برابر سمجھ سکتی اور یکساں مزا لے سکتی ہیں۔ عالم محسوسات کے چپے چپے پر جہاں جہاں کہ

اس کا کلام پہنچا ہے اس کی روشنی سورج کی طرح پھیلی ہوئی ہے۔ وہ آباد اور ویرانہ کو روشن کرتا ہے اور فاضل و جاہل پر یکساں اثر ڈالتا ہے۔ شیکسپیئر کا بھی ایسا ہی حال ہے جیسا کہ ہومر کا۔ یہ دونوں برخلاف عام شاعروں کے مستثنیات کو نہیں لیتے بلکہ ہمیشہ عام شق اختیار کرتے ہیں۔ یہ خاص صورتیں اور نادر اتفاقات دکھا کر لوگوں کو اپنی خاص لیاقت پر فریفتہ کرنا نہیں چاہتے۔'' (ص ۱۵۰،۱۵۱)

ممتاز حسین نے حالی کے ان اقتباسات کے ماخذات اور تناظرات دونوں پر روشنی ڈالی ہے۔ حالی یہاں جو کچھ کہہ رہے ہیں ان میں سے دو باتوں کی وضاحت ابتداء ہی سے ضروری ہے اور ان دونوں کے لیے ہمیں شمس الرحمن فاروقی (۱۵) کے لفظوں میں ممتاز حسین کا ممنون ہونا چاہیے۔ پہلی تو یہ کہ ''ایک یورپین محقق'' کالرج ہیں اور دوم یہ کہ ملٹن نے جو کچھ شاعری کے بارے میں ایک تخصیصی کیفیت کے حوالے سے لکھا تھا حالی اسے عمومی طور پر پوری شاعری پر منطبق کر کے دیکھتے ہیں لیکن دو غور طلب باتیں اور بھی ہیں اور وہ یہ کہ ملٹن کی تحقیقی رائے کو محض حالی ہی عمومی رائے نہیں بنا دیتے بلکہ یہ سب کچھ کالرج کا ہی کیا دھرا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ حالی ملٹن اور کالرج کی تعریفات درج تو ضرور کرتے ہیں لیکن سادگی، اصلیت اور جوش کے بارے میں وہ جو کچھ بھی لکھتے ہیں وہ ان کے اپنے دانشورانہ اور تنقیدی سروکار ہیں۔ یہاں ایک بار پھر وہ دیسی اور بدیسی واد کے امتزاج (hybridity) سے اپنی ثقافت کی تحفیظ یا مزاحمت کا کام لیتے ہیں۔ ممتاز حسین نے ان لفظوں میں اس حقیقت کو واضح کیا ہے:

''حالی اس سلسلے میں کچھ دور تک تو کالرج کے ساتھ چلتے ہیں لیکن چونکہ ان کی شعری جمالیات تمام تر انگریزی ادب کی اٹھارویں صدی کی جمالیات کی پروردہ تھیں اور وہ ذاتی طور پر اسی جمالیات سے اپنے آپ کو ہم آہنگ پاتے اس لیے جو وہ کولرج کی تشریح سے آزاد ہو کر اپنے الفاظ میں ملٹن کے ان تین الفاظ کی تشریح کرتے ہیں تو وہ سادگی، اصلیت اور جوش کو ایسے معنی پہناتے ہیں جو حالی کے خیالات کی ترجمانی تو بے شک کرتے ہیں لیکن ملٹن کے خیال کی ترجمانی نہیں کر پاتے'' (۱۶)

ممتاز حسین کی تحقیقات (۱۷) سے پتہ چلتا ہے کہ ملٹن نے تعلیم پر ایک رسالہ (of Education) کے نام سے تحریر کیا جس میں وہ خطابت (Rhetoric) اور شاعری (poetry) کے حوالے سے الجھن کا شکار ہے کہ آیا طالب علموں کو پہلے علم خطابت پڑھایا جائے یا پھر شاعری۔ ملٹن کی ذہنی اور مذہبی دلچسپیوں کے تناظر میں ممتاز حسین کی یہ بات قابل توجہ ہے۔

''ملٹن مذہبی امور میں بنیاد پرست یا کیتھولک تھا لیکن وہ نشاۃ ثانیہ کی تحریک اور لوتھر کی

تحریک اصلاح سے بھی متاثر تھا۔ اس میں جو باغیانہ جذبہ تھا وہ پروٹسٹنٹ تحریک کا عطیہ تھا۔ چنانچہ اس نے ایک رسالہ تعلیم کے موضوع پر بھی تصنیف کیا۔ وہ اس رسالے میں جہاں منطق کی تعلیم کو اولیت کا درجہ دیتا ہے، وہاں منطق سے پیدا ہونے والی خطابیات (Rhetoric) کی تعلیم پر بھی زور دیتا ہے۔ اس ضمن میں وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ جہاں ایک طرف شاعری خطابیات سے کم نکتہ رس ہے اور نفاست اور باریکی میں بھی اس سے کمتر ہے وہاں دوسری طرف وہ خطابیات سے زیادہ سادہ (Simple) محسوساتی (Sensous) اور پُر جوش (Passionate) ہے۔ اس کے اصل جملے کا لفظی ترجمہ یہ ہے کہ ''شاعری کو خطابیات کے بعد پڑھایا جانا چاہیے یا درحقیقت اس سے پہلے'' ملٹن یہ فیصلہ کر پاتا ہے کہ شاعری کو خطابیات سے پہلے پڑھایا جانا چاہیے یا بعد میں کیونکہ اس کے نزدیک ایک طرف تو شاعری خطابیات سے کم نکتہ رس اور کم نفاست کی حاصل ہوتی ہے تو دوسری طرف وہ خطابیات سے زیادہ محسوساتی اور پر جوش ہوتی ہے۔'' جہاں تک کہ شاعری کی خصوصیات کا تعلق ہے ملٹن نے واضح الفاظ میں انہیں یہاں بیان کر دیا ہے۔''(۱۸)

ملٹن شاعری کے بارے میں جو رائے مخصوص تناظر میں اور منطق/ خطابیات سے تقابل کرتے ہوئے دیتا ہے کالرج اور حالی دونوں ہی اسے پوری شاعری پر منطبق کر کے دیکھتے ہیں لیکن حالی کے ناقدین (ممتاز حسین اور شمس الرحمٰن فاروقی کے استثنا کے ساتھ) اس طرف توجہ نہیں کرتے کہ حالی نے کالرج کی متعین کردہ تعریفات کو دہرایا ضرور ہے لیکن ان خوبیوں (سادگی، اصلیت، جوش) کی توضیح اپنے مخصوص علمی/ ذہنی/ ثقافتی پس منظر اور تناظر میں کی ہے۔ حالی کے نزدیک سادگی کا مطلب وہ نہیں ہے جو کالرج یا ملٹن ایک خاص نقطہ نظر سے مراد لیتے ہیں:

''سادگی ایک اضافی امر ہے۔ وہی شعر جو ایک حکیم کی نظر میں محض سادہ اور سمپل معلوم ہوتا ہے اور جس کے معنی اس کے ذہن میں مجرد سننے کے متبادر ہو جاتے ہیں اور جو خوبی اس میں شاعر نے رکھی ہے اس کو فوراً ادراک کر لیتا ہے۔ ایک عام آدمی اس کے سمجھنے اور اس کی خوبی دریافت کرنے سے قاصر ہوتا ہے۔۔۔ لیکن ایسا کلام جو اعلیٰ و اوسط درجہ کے آدمیوں کے نزدیک سادہ اور سمپل ہو اور ادنیٰ درجہ کے لوگ اس کی اصل خوبی سمجھنے سے قاصر ہوں ایسے کلام کو سادگی کی حد میں داخل رکھنا چاہیے۔ یہ سچ ہے کہ جو عمدہ کلام ایسا صاف و عام فہم ہو کہ اس کو اعلیٰ سے لے کر ادنیٰ تک ہر طبقہ اور ہر درجہ کے لوگ برابر سمجھ سکیں اور اس سے یکساں

لذت اور حظ اٹھائیں۔ وہ اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اس کو سادہ اور سہل کہا جائے۔ مگر کوئی ایسی نظم جس کا ہر شعر عام فہم و خاص پسند ہو خواہ اس کا لکھنے والا ہومر یا شیکسپیئر نہ آج تک سرانجام ہوئی ہے اور نہ ہو سکتی ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو شیکسپیئر کے ورکس پر شرحیں کی کیوں ضرورت ہوتی۔" (ص ۱۵۲)

اصلیت کے بارے میں بھی حالی کو ہمیشہ مورد الزام ٹھہرایا گیا کہ انھوں نے Sensous کا اردو میں غلط ترجمہ کیا۔ یہاں بھی ٹھوکر حالی نہیں کالرج کھاتا ہے اور جو کچھ اس نے اس اصطلاح کی تعریف کرتے ہوئے لکھا حالی نے اسی سے استنباط/ متبادر کیا ہے کہ یہ احساسی یا محسوساتی نہیں ہے بلکہ اصلیت سے زیادہ قریب ہے۔ یہاں پر غور طلب امر یہ بھی ہے کہ یہ بات خود حالی کے اپنے تصورات شعر (جو سرسید کی قربت، شیفتہ سے تعلق خاطر اور عربی شاعری سے شغف کی وجہ سے یہ شکل اختیار کرتے ہیں) کے عین مطابق تھی۔ کالرج کی تعریف نے اس تصور حقیقت/ اصلیت کو مزید راسخ کیا:

"اصلیت پر مبنی ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ ہر شعر کا مضمون حقیقت نفس الامری پر مبنی ہونا چاہیے بلکہ یہ مراد ہے کہ جس بات پر شعر کی بنیاد رکھی گئی ہے وہ نفس الامر میں یا لوگوں کے عقیدہ میں یا محض شاعر کے عندیہ میں فی الواقع موجود ہو یا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے عندیہ میں فی الواقع موجود ہے۔ نیز اصلیت پر مبنی ہونے سے یہ بھی مقصود نہیں ہے کہ بیان میں اصلیت سے سر مو تجاوز نہ ہو۔ بلکہ یہ مطلب ہے کہ زیادہ تر اصلیت ہونی ضرور ہے۔ اس پر اگر شاعری نے اپنی طرف سے فی الجملہ کمی بیشی کر دی تو کچھ مضائقہ نہیں۔" (ص ۱۵۴)

ممتاز حسین نے حالی پر جو اعتراضات اٹھائے ہیں وہ اہم ضرور ہیں کہ حالی افلاطون کے تصورات اعیان اور ارسطو کے تصور نقل اور تصورات تاریخ اور شعر و ادب کے امکانی حوالے سے زیادہ واقف نہیں لیکن اپنے دائرے میں حالی نے اصلیت کی جو توضیح کی ہے وہ اس کے ادب اور معاشرے کے تعلق اور مبالغے سے نفور پر دلالت ہے۔ یہ درست ہے کہ ادب پیش آمدہ واقعات کی نقل نہیں ہو سکتا کہ یہ تاریخ کا خاصہ ہے اور پیش آ سکنے والے بیانات کا مجموعہ ہونا اس کے لیے زیادہ بہتر امر ہے لیکن اپنے تصورات کے دائرے میں حالی بھی اسے صرف حقیقت نفس الامری پر مبنی ہونا قرار نہیں دیتا۔ حالی کا مقصد ادب اور زندگی کے بیچ کسی بامعنی تعلق کی دریافت تھا اور یہ سارا رسالہ (مقدمہ شعر و شاعری) اسی دریافت کی متنوع شکلوں کو سامنے لانے کی ایک سعی ہے۔

"جوش" کے حوالے سے حالی جو بحث اٹھائی ہے اس کا عربی اور عبرانی تناظر حالی کو ملٹن اور کالرج دونوں سے ممتاز کر دیتا ہے۔ اس پوری بحث میں حالی کا تنقیدی ذہن کارکردگی کے لحاظ سے نکتہ رس کا حامل دکھائی دیتا ہے

جوش (Passaionate) توضیحات میں حالی کے تنقیدی
ذہن نے اپنی ثقافتی میراث (عربی اور عبرانی شاعری کی روایت) سے استفادہ کیا ہے نہ کہ ملٹن اور کالرج کی رسمی نقالی (memicry)۔ حالی کو کامل یقین ہے کہ
حقیقت کا ادراک محسوسات سے ہی ممکن ہے اور کوئی بھی فرد اپنے احساسی عمل سے ہی حقیقت کو دریافت کرتا یا کر
سکتا ہے:

"جوش سے یہ مراد ہے کہ مضمون ایسے بیساختہ الفاظ اور موثر پیرائے میں بیان کیا جائے جس سے معلوم ہو کہ شاعر نے اپنے ارادہ سے یہ مضمون نہیں باندھا بلکہ خود مضمون نے شاعر کو مجبور کر کے اپنے تئیں اس سے بندھوایا ہے۔" (ص ۱۵۸)

"ایسا جوش شاعر کے ہر قسم کے بیان میں عام اس سے کہ وہ خود اپنی حالت بیان کرے یا دوسرے کی اور خوشی کا بیان کرے یا غم کا اور تعریف یا مذمت۔ یا نہ تعریف کرے نہ مذمت۔ غرض کہ اصناف مضامین میں جو کہ شعر کے پیرایہ میں بیان کیے جا سکتے ہیں پایا جانا ممکن ہے۔ شاعر کی ذات میں ہر چیز سے متاثر ہونے۔ ہر شخص کی خوشی یا غم میں شریک ہونے اور ہر ایک کے جذبات سے متکیف ہو جانے کا ایک خداداد ملکہ ہوتا ہے۔ وہ بے زبان بلکہ بے جان چیزوں کی حالت ان کی زبان حال سے ایسی بیان کر سکتا ہے کہ اگر ان میں گویائی ہوتی تو وہ بھی اپنی حالت اس سے زیادہ بیان نہ کر سکتیں۔" (۱۵۹)

"عرب کی شاعر بظاہر عبرانی شاعری پر مبنی معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس میں بھی بے انتہا جوش پایا جاتا ہے۔ اس لیے جیسا کہ یورپ کے مورخ لکھتے ہیں کہ عرب یونانیوں کی شاعری سے نفرت کرتے تھے کیونکہ ان کو یونانی شاعری اپنی شاعری کے آگے پھیکی، ٹھنڈی اور آورد سے بھری ہوئی معلوم ہوتی تھی۔ یونانیوں کی جتنی کتابیں انھوں نے ترجمہ کیں ان میں ایک بھی دیوان شعر ترجمہ نہیں ہوا۔ وہ ہومر، سفوکلیز اور پنڈار کو اپنے شعرا کے برابر نہیں سمجھتے تھے۔" (ص ۱۶۰)

گویا ملٹن اور کالرج (ایک یورپی محقق) کے پردے میں حالی نے اپنے تصورات کی نمود کی ہے۔ یا پھر جہاں اسے ضرورت محسوس ہوئی ہے اس نے امتزاجی صورت حال سے فائدہ اٹھایا ہے۔ وہ نو آبادکاروں کا تابع مہمل کہیں بھی نہیں بنے۔ انہیں اپنے ثقافتی اظہارات سے پوری طرح دستبردار ہونا پسند نہیں ہے۔

(۵)

حالی نے اپنے اس تنقیدی کارنامے کے آخر میں مکمل نقاد ہونے کا ثبوت یوں بھی پیش کیا ہے کہ اس وقت

تک مروجہ اردو کی شعری اصناف کا محاکمہ پیش کیا ہے اگر چہ یہاں بھی نظری پہلو زیادہ نمایاں ہے لیکن اسی نظری تناظر میں عملی تنقید کی روشن مثالیں بھی موجود ہیں۔

حالی نے غزل، قصیدہ، مرثیہ اور مثنوی کا اپنے زمانے کے اقتضا کے مطابق تجزیہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ حالی کا خیال تھا کہ ان کے زمانے کی یہ مروجہ تخلیقی اوضاع زوال آمادہ ہیں اور انہیں کچھ تبدیلیوں کی مدد سے زوال یا تنگی سے بچایا جا سکتا ہے، قصیدہ اور مثنوی تو جس نظام اقتدار کی پیداوار تھیں اس کے زوال کے بعد آج محض ہماری ادبی تاریخ کا ہی حصہ ہیں، آج کوئی بھی شاعر قصیدہ لکھنا پسند نہیں کرتا اور مثنوی بھی اپنے عناصر ترکیبی اور ہماری موجودہ زندگی میں کوئی نامیاتی رشتہ برقرار نہ رہ سکنے کی وجہ سے متروک قرار پاتی ہے۔ مرثیہ کیونکہ ایسا ثقافتی اظہاریہ ہے جس کی اساس ہمارے عقیدے یا عقیدت پر ہے اس لیے اس اصناف میں بڑے شاعر پیدا نہ ہونے یا ہمارے زمانے کے بڑے شاعروں کے اس صنف سے عدم التفات کے باوجود بھی آج تک مرثیہ لکھا جا رہا ہے لیکن اب مرثیے کی ہیئت اور پیش کش میں کلاسیکی اسالیب کی تکرار کہیں بھی دکھائی نہیں دیتی۔

غزل پر حالی کی تنقید نے اپنے زمانے میں جو بھونچال اٹھایا تھا وہ بعد کے غزل دشمن ناقدین کے اٹھائے ہوئے شور و غوغا میں یا تو بہت حد تک دب گیا یا پھر اس شور میں اس کی کوئی شنوائی نہیں ہوئی۔ اس لیے آج جب حالی کی تنقید پر یا مقدمہ شعر و شاعری پر بات ہوتی ہے تو غزل کے حوالے سے حالی کی آراء پر وہ ردعمل سامنے نہیں آتا جو اہل لکھنؤ نے اس کی اولین اشاعت پر ظاہر کیا تھا۔ اب حالی کی ان آراء کا توازن کے ساتھ تجزیہ ممکن ہے۔ حالی صنف غزل کے مخالف نہیں بلکہ وہ اس کے کینوس کو وسعت دینا چاہتے ہیں۔ حالی کے اس خواب کی عملی تعبیر اقبال اور ترقی پسند شعرا کی غزل ہے اور اس کے بعد جدید اور مابعد جدید غزل۔ یہ غزل کا اتنا بدلا ہوا روپ ہے جس کی حالی کو اپنے مابعد غزل گو شاعروں سے توقع تھی۔ حالی غزل کے مافیہ کو بدلنے کے خواہش مند ہیں اور اسے موضوع کی سطح پر زیادہ وسعت کا حامل دیکھنے کے خواہاں بھی۔ وہ جانتے ہیں کہ اس مشرقی طبع کی حامل صنف میں جذبے اور تعقل کو آمیخت کیا جا سکتا ہے۔ ذیل کے اقتباسات دیکھیں جو اس صنف سے حالی کی ذہنی اور جذباتی وابستگی اور اسے کشادہ ظرف بنانے کی آرزو کے حامل ہیں۔

> ''غزل میں جیسا کہ معلوم ہے کوئی خاص مضمون مسلسل بیان نہیں کیا جاتا۔ الا ماشاءاللہ، بلکہ جدا جدا خیالات الگ الگ بیتوں میں ادا کیے جاتے ہیں۔ اس صنف کا زیادہ تر رواج موجودہ حیثیت کے ساتھ اول ایران میں اور کوئی ڈیڑھ سو برس سے ہندوستان میں ہوا ہے۔ اگر چہ غزل کی اصل وضع جیسا کہ لفظ غزل سے پایا جاتا ہے محض عشقیہ مضامین کے لیے ہوئی تھی مگر ایک مدت کے بعد وہ اپنی اصلیت پر قائم نہیں رہی۔ ایران میں اکثر اور ہندوستان

میں چند شاعر ایسے بھی ہوئے ہیں جنھوں نے غزل میں عشقیہ مضامین کے ساتھ تصوف اور اخلاق ومواعظ کو بھی شامل کرلیا ہے۔'' (ص ۲۰۶)

''غزل کو جن لوگوں نے چمکایا اور مقبول خاص وعام بنایا ہے۔ یہ وہ لوگ تھے جو آج تک اہل اللہ اور صاحب باطن یا کم سے کم عشق الٰہی کا راگ گانے والے سمجھے جاتے ہیں۔ جیسے سعدی، رومی، خسرو، حافظ، عراقی، مغربی، احمد جام اور جامی وغیرہ۔ ہم ان بزرگوں سے پہلے غزل کی طرف زیادہ اعتنا نہیں پایا جاتا۔ ہم نے حیات سعدی میں کسی موقع پر بیان کیا ہے کہ ان کی غزل کا موضوع جیسا کہ ظاہر الفاظ سے مفہوم ہوتا ہے عشق مجازی نہ تھا بلکہ وہ حقیقت کو مجاز کے پردہ میں ظاہر کرتے یا یوں کہو کہ چھپاتے تھے۔ ان کے کلام میں ضرور کوئی ایسی چیز ہے جس کو روحانیت کے ساتھ تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ ان کی غزل سن کر دنیا کی بے ثباتی اور بے اعتباری کا سماں دل پر چھا جاتا ہے۔ وہ خال وخط کو ذکر اس طرح کرتے ہیں جس سے شاہد پرستی کی ترغیب نہیں بلکہ دنیا پرستی سے نفرت ہوتی ہے۔'' (ص ۲۰۸)

''اگر معشوق کو اطلاق کی حالت پر چھوڑ دیا جائے اور کوئی خصوصیت رجال یا نسا کی غزل میں ذکر نہ کی جائے تو اسی صورت میں افعال وصفات کا مذکر لانا بالکل باقاعدہ کے موافق ہوگا۔ تمام دنیا کی زبانوں میں یہ قاعدہ عام معلوم ہوتا ہے کہ جب کوئی حکم مطلق انسان کی نسبت لگایا جاتا ہے اور مرد یا عورت کی تخصیص مقصود نہیں ہوتی تو گو نوع انسان میں ذکور واناث دونوں داخل ہیں مگر اس حکم کا موضوع ہمیشہ فرد کامل یعنی مذکر قرار دیا جاتا نہ مونث۔ مذہب میں فلسفہ میں طب میں، اخلاق میں اور تمام علوم وقوانین میں یہی قاعدہ عموماً جاری ہے۔'' (ص ۲۱۲-۲۱۳)

''اگرچہ اصل وضع کے لحاظ سے غزل کا موضوع عشق ومحبت کے سوا کوئی اور چیز نہیں ہے لیکن ہمارے شعرا نے اس کو ہر مضمون کے لیے عام کردیا ہے۔'' (ص ۲۱۸)

''اگرچہ اس میں شک نہیں کہ جس طرح شعر میں جدت پیدا کرنی اور ہمیشہ نئے اور اچھوتے مضامین پر طبع آزمائی کرنی شاعری کا کمال ہے۔ اسی طرح ایک ایک مضمون کو مختلف پیرایوں اور متعدد اسلوبوں میں بیان کرنا بھی کمال شاعری میں داخل ہے لیکن جب ایک ہی مضمون ہمیشہ نئی صورت میں دکھایا جاتا ہے۔ تو اس میں تازگی باقی نہیں رہتی۔'' (ص ۲۲۱)

آخری اقتباس میں حالی جو کچھ کہہ رہے ہیں وہ اس تنقیدی روش کا بیج /تخم اپنے اندر چھپائے ہوئے ہے جے

دریدا نے ردِ تشکیل (Deconstruction) کے نام سے بیسویں صدی کا سب سے بڑا تنقیدی سروکار بنا دیا۔

(۲)

حالی کی یہ تنقیدی دستاویز یقیناً مثالی نہیں لیکن کسی نئی مثالی دستاویز کی تخلیق کی محرک ضرور ہے۔۔۔ ماضی کی نئی فنی روایات کو فرسودہ سمجھنے والے بے شک اسے نہ پڑھیں لیکن وہ لوگ جو اپنے ماضی کی ثقافتی روایات کو از کار رفتہ نہیں سمجھتے اور وہ اس سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں، بہت کچھ بھی نہ سہی کم از کم دو باتیں کہ نقاد معروضیت کیسے اختیار کرتا ہے اور تنقید کی زبان کیسی ہونی چاہیے۔ تازہ واردان بساطِ نقد کے لیے یہ بھی نسخہ کیمیا سے کم نہیں۔ حالی کا یہ مقدمہ جہاں اردو تنقید کا درسِ اول ہے وہیں پر یہ اردو کا پہلا امتزاجی تنقیدی کارنامہ بھی ہے۔

حوالہ جات

مولانا حالی کے تمام سوانح نگار ان کی تاریخ پیدائش بتانے سے قاصر ہیں لیکن اس بات پر متفق ہیں کہ مولانا ۱۸۳۷ء میں پانی پت کے انصار محلہ میں خواجہ ایزد بخش انصاری کے گھر پیدا ہوئے۔ والدہ کا تعلق سادات گھرانے سے تھا اور والد کا نسبی سلسلہ حضرت ابو ایوب انصاری سے جا ملتا ہے ان کے جد امجد تیرہویں صدی میں ہندوستان آئے۔ مولانا کم عمری میں یتیم ہو گئے۔ اس زمانے کے مسلمان شرفا کی طرح انھوں نے بھی عربی، فارسی اور قرآن مجید کو حفظ کرنے سے تعلیم کے سلسلے کا آغاز کیا۔ ابتدائی اساتذہ میں سید جعفری اور حاجی ابراہیم حسنین شامل ہیں۔ سترہ برس کی عمر میں بھائیوں نے شادی کرادی۔ مولانا نے اس سلسلے کو پاؤں کی زنجیر جانا اور بیوی کو پانی پت چھوڑ دلی چلے گئے۔ وہاں یہ ڈیڑھ سال تک رہے اور عربی اور فارسی میں استعداد بڑھانے کے ساتھ ساتھ مرزا غالب سے بھی تلمذ کا رشتہ قائم کیا اگرچہ شاعری وہ اس سے کہیں پہلے شروع کر چکے تھے۔ یہیں ان کی پہلی تصنیف (ایک رسالہ جو کسی مذہبی معاملے کے حوالے سے تھا) وجود میں آئی لیکن ان کے استاد نے اسے پھاڑ دیا۔ ۱۸۵۵ء میں ان کے گھر والے انہیں زبردستی پانی پت واپس لے آئے۔ ۱۸۵۶ء میں حصار کے ڈی کلکٹر کے دفتر میں ملازمت کی لیکن ۱۸۵۷ء کے حادثے کی وجہ سے یہ سلسلہ بھی منقطع ہو گیا۔ یوں وہ واپس پانی پت لوٹ آئے اور چار سال تک وہیں پر منطق، فلسفہ اور حدیث کی تحصیل کی۔

۱۸۶۱ء کے اواخر میں ان کا تعلق نواب مصطفیٰ خان شیفتہ سے قائم ہوا، وہ ان کے بچوں کے اتالیق مقرر ہوئے۔ یہ رشتہ نواب صاحب کی وفات (۱۸۶۹ء) پر ٹوٹا، یہ تعلق حالی کی زندگی کے رخ کو نئی سمت میں موڑ دیتا ہے، نواب صاحب کی وساطت سے وہ سرسید اور ان کی تحریک سے روشناس ہوتے ہیں۔ گویا سرسید کو ایک سچا رفیق میسر آتا ہے جس نے آگے چل کر سرسید کا سب سے بڑا سوانح نگار بننا تھا، ۱۸۴۰ء میں مولانا حالی گورنمنٹ بک ڈپو لاہور میں معاون مترجم کے طور پر ملازم ہو جاتے ہیں۔ ۱۸۵۷ء میں واپس دہلی چلے جاتے ہیں اور اینگلو عربک سکول سے وابستہ ہو جاتے ہیں۔ ۱۸۸۶ء میں بہت کم عرصے کے لیے ایچی سن کالج لاہور میں ملازمت اختیار کرتے ہیں لیکن صحت کی خرابی اور دلی کی کشش کی وجہ سے وہ یہ ملازمت چھوڑ کر واپس دلی چلے جاتے ہیں۔ ۱۸۸۹ء کا سال مولانا کے لیے بے حد اہمیت حامل ہے، اسی سال حیدرآباد سے وظیفہ مقرر ہوتا ہے تو وہ ملازمت ترک کر اپنا سارا وقت تصنیف و تالیف کے لیے وقف کر دیتے ہیں، انہی سالوں میں ان کے بڑے نثری کارنامے وجود میں آتے ہیں، ۱۹۰۰ء میں ان کی اہلیہ کا انتقال ہوتا ہے۔ ۱۹۰۴ء میں انہیں شمس العلماء کا خطاب ملتا ہے۔ زندگی کے آخری سالوں میں انہیں کئی عوارض اور بیماریاں گھیر لیتی ہیں، لیکن اس کے باوجود بھرپور انداز میں زندگی گزارتے ہیں۔ ۱۹۱۴ء کے آخری مہینوں میں دماغ پر فالج کا حملہ ہوتا ہے۔ زبان بند ہو جاتی ہے، اشاروں سے اپنی بات سمجھاتے ہیں، بالآخر ۱۳ دسمبر ۱۹۱۴ء، یکم جنوری 1915ء کی درمیانی شب آسمان شب کا ستارہ غروب ہو جاتا ہے۔

قلمی آثار (نثری)

i۔ تریاق مسموم، ۱۸۶۷ء

ii۔ طباق الارض (ترجمہ) ۱۹۶۸ء

iii۔ اصول فارسی، ۱۸۶۸ء

iv۔ مولود شریف، مصنفہ ۱۸۷ء، مطبوعہ ۱۹۳۲ء

v- تاریخ محمدی پر منصفانہ رائے ۱۸۷۲ء

vi- شواہد الہام (غیر مطبوعہ) اس کا ایک حصہ ایک مضمون کی صورت میں شائع ہوا۔

vii- مجالس النساء (دو حصے) ۱۸۷۴ء

viii- سوانح عمری ح۔ حکیم ناصر خسرو علوی ۱۸۸۲ء (بزبان فارسی)

ix- حیات سعدی ۱۸۸۶ء

x- مقدمہ دیوان حالی (مقدمہ شعر و شاعری) ۱۸۹۳ء

xi- یادگار غالب ۱۸۹۶ء

xii- حیات جاوید ۱۹۰۱ء

xiii- سوانح عمری مولانا عبدالرحمٰن محدث پانی پتی (غیر مطبوعہ) xiv۔ مضامین حالی

xv- مقالات حالی

xvi- مکتوبات حالی

۲- رد/ مابعد نوآبادیاتی مفکرین اور ناقدین میں سے رابرٹ ینگ نے تو اس موضوع پر ایک پوری کتاب Colonial Desire: Hybridity in Culture theory and race تحریر کی ہے جب کہ اپنی دو اعلیٰ کتب Postcolonialism An Historical Introduction اور Postcolonialism A very short introduction میں Hydridity (امتزاجیت) پر الگ سے ابواب تحریر کیے ہیں۔ ینگ اور اینا لومبا نے اس کے ہسپانوی متبادل مِتزاج/ امتزاج کی بھی نشاندہی کی ہے۔ اینا لومبا کے الفاظ ہیں:

> Postcolonial studies have been preoccupied with is sues of hybridity creolisation mestizaje in-betweenness, diasporas and liminality with the mobility and cross-overs ofideas and identities generated by colonialism. Ania Lombia Colonialism/Postcolonialism 2005,(II Ed.) London, Routledge, p. 145

بل اشکرافٹ وغیرہ نے مابعد نوآبادیاتی علوم کی اہم اصطلاحات پر بات کرتے ہوئے hybridity اور اس کے ہسپانوی متبادل پر یوں خامہ فرسائی کی ہے۔

> These terms respectively Spanish and French in origin, semantically register the idea of a mixing of races and/or cultures. Initially, they emerged from a colonial discourse that privileged the idea of racial punrity and justified racial dis crimination by employing the quasi-scientific precursors of physical anthropology to create a complex and largely fictional texonomy of racial admictures (mulatto. quadroon octoroon, etc) Mastizo differ from Creole and from metisse in so far as its usage reflects the older, large-scale Spanish and Portuguese settlement of their south-American and Meso-American Possessions. This early settlement led to an intensive cultural and racial exchange bettween Spaniards influence of

black African slaves upon the cultural melange. The relatively early date of this colonizing process and the equally early date at which Spanich and Portuguese colonies in the Americans achieved their independence means that in Latin American cultural discourses the idea of mestizo is much more developed as a positive 'national' cultural sign, as a sign of shared if disputed indignity.
Both terms have gradually moved from a pejorative to a positive usage, as they have begun to reflect a perception in these cultural that miscegenation and interchange between the different cultural diasporas had produced new and powerful synergistic cultural forms,and that these cultural and racial exchanges might be the place where the most energized aspects of the new cultures reside.These terms have not been used widely to describe aspects of cultures outside the caribbean,the Americans and the Indian Ocean regions.The dominance of the use of creole as a generic term in linguistics and in wider cultural studies as well as in general discourse stems from its early adoption into English as the standard term, though English writers have occasionally used mestizo to indicate some of the special nuance discussed particularly used mestizo to indicats some of the special nuance discussed above.The use of the Spanish term mastizaje has also become prevalent.particularly in Latin American studies, and is used to describe the cultural processes attendant to a long history of miscegenation by emphassizing heterogeneity and transculturation .Mestizaje is employed most commonly in cultural and linguistic analyses to denote plurality and is a key feature of Latin American regionalist discourse.
Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, Post-Colonial Studies:The Key Concepts,2009,London, Routledge,P.121

۳- بادی النظر میں آزاد اردو کے پہلے ناقد سمجھے جاتے ہیں اور ڈاکٹر وزیر آغا وغیرہ نے انہیں حالی پر فوقیت بھی دی ہے مگر آزاد "آب حیات" (۱۸۸۸ء) میں ایک ادبی مؤرخ کے طور پر سامنے آتے ہیں جب کہ شبلی بھی شعر العجم میں فارسی شاعری کی تاریخ مرتب کرتے نظر آتے ہیں، حالی ایک خالص ادبی نقاد کے طور پر ان دونوں پر زمانی تفوق رکھتے ہیں۔

۴- پچھلی صدی کے آخری عشرے میں ڈاکٹر وزیر آغا کو امتزاجی تنقید کا بانی قرار دیا گیا ہے۔ اب خبر نہیں کہ انہیں اردو میں امتزاجی تنقید کا بانی قرار دیا گیا یا یہ اعزاز انہیں عالمی سطح پر حاصل ہوا۔ دراصل آغا صاحب اور ان کے مقلدین جس چیز کو امتزاجی تنقید قرار دے رہے ہیں یا وہ تھیوری ہی ہے جو اپنی بنت میں امتزاجی ہوتی ہے یا امتزاجی ہونے کی کوشش کرتی ہے اس حوالے سے وہ مارکسی نقاد قابل مطالعہ ہیں جنہوں نے ساختیات یا لاکاں کی تحلیل نفسی اور مارکسی زاویے کے امتزاج کی کوشش کی۔ آغا صاحب بھی تھیوری سے متاثر ہو کر مختلف تنقیدی دبستانوں، رویوں اور رجحانات کے امتزاج کی بات کرتے ہیں لیکن اس باب میں ان کا بانی

مبانی ہو، فہم سے بالاتر ہے۔

۵- گابریئل گارسیا مارکیز، ''منتخب تحریریں'' ۲۰۱۱ء، کراچی، آ ج، ص ۵۲۹

۶- ایضاً، ص ۵۳۰

7- Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, The Pos- Colonial Reader 2002, Lodon new york Routledge,P.183

۸- حالی، الطاف حسین، مقدمہ شعر و شاعری (مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی)، ۱۹۵۳ء، لاہور، مکتبہ جدید، ص ۱۰۲، ۱۰۳ (آگے جہاں بھی مقدمہ کا حوالہ آئے گا اس سے مراد ڈاکٹر وحید قریشی کا مرتب کردہ مقدمہ شعر و شاعری ہوگا)

۹- Ania Lombia-2005,P.146

۱۰- ایک مدت تک مابعد/ رد نوآبادیاتی مطالعات کی دنیا نوآبادکار کے اس مفروضے (بیانیہ) کا کہ وہ مہذب بنانے کے مشن پر مامور ہیں اور زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ مختلف خطوں میں اس تہذیبی پیش رفت کی خاطر تبدیلی تہذیب بھی ضروری ہے اور یہ کہ اس کے نتیجے میں ایک دوغلی پود پیدا ہوگئی لیکن اب ہومی کے بھابھا، گائتری، رابرٹ ینگ اور ایڈیلو یا ہو وغیرہ ان معاملات کا زیادہ گہرائی سے تجزیہ کرتے ہیں۔

11- Young Robert J.C, Postcolonialism : Avery Short introducation 2003, karachi Oxford Pakistan,P.74

۱۲- ہادی حسین نے اپنی کتاب ''شاعری اور تخیل'' میں تخیل اور حقیقت کے تعلق پر اچھی بحث کی ہے۔ (ملاحظہ کریں مذکورہ کتاب کا باب چہارم: شاعرانہ تخیل اور حقیقت) ہادی حسین کی اس بحث کا نچوڑ ان سطور میں زیادہ واضح ہو کر سامنے آتا ہے۔

''تخیل کی ایک خاص صفت یہ ہے کہ اس کا میدان عمل انسانی تجربے کے اصل سرچشموں کے قریب ہے، کیوں کہ اس کا وظیفہ حسی حسی ادراکات کے ہنگامہ کثرت کو معنی خیز ہیئتوں میں تبدیل کرتا ہے۔ عقل حواس کے مواد کی تنظیم میں تجریے کے عمل سے کام لیتی ہے، یعنی اس کو غیر حسی علامتوں میں تبدیل کرتی ہے اس کے برخلاف تخیل حسی مواد کو تبدیل کیے بغیر اس میں ربط و نظم پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ وہ عقل کے مقابلے میں حقیقت نفس الامری یعنی اشیا من حیث الاشیا کو زیادہ صحت و وضاحت سے دیکھتا ہے، اور ان کا نقشہ زیادہ صداقت سے پیش کرتا ہے۔ وہ رشتے جن کی مدد سے وہ حسی تاثرات کے مواد کو منظم کرتا ہے انھی کے اندر مضمر ملتے ہیں۔''

محمد ہادی حسین، شاعری اور تخیل، ۲۰۰۵ء (دوسری اشاعت)، لاہور، مجلس ترقی ادب، ص ۷۰

۱۳- ممتاز حسین، حالی کے شعری نظریات: ایک تنقیدی مطالعہ، ۱۹۸۸ء، کراچی، سعد پبلی کیشنز، ص ۱۸۳، ۱۸۴

۱۴- وارث علوی، حالی مقدمہ اور ہم، سن ندارد، کراچی، آ ج، ص ۴۰

۱۵- فاروقی، شمس الرحمٰن، سادگی، اصلیت، جوش، مشمولہ انداز گفتگو کیا ہے، ۱۹۹۳ء، دہلی، مکتبہ جامعہ، ص ۱۸۵ تا ۲۰۰

۱۶- ممتاز حسین، ص ۶۵

۱۷- ''ڈاکٹر وحید قریشی نے اپنے مرتب کردہ ''مقدمہ شعر و شاعری'' میں حالی کے مآخذات پر روشنی ڈالی ہے اور ملٹن کے رسالے O Education کے مماثل اقتباسات بھی درج کیے ہیں لیکن انھوں نے کالرج کی توضیحات کی طرف بلاواسطہ اشارہ نہیں کیا بلکہ کالرج کے ان خیالات پر ثانوی ذرائع سے بحث کی ہے۔

۱۸- ایضاً، ص ۴۹، ۵۰

مآخذ: ''الماس'' شمارہ ۱۵،۱۴ـ۲۰۱۳ء

فصل چہارم

سرسید احمد خان کا سفرنامہ ''مسافران لندن'' استعمار مخالف بیانیہ

ڈاکٹر شفاعت یار خان/ ڈاکٹر عامرہ رضا

سفرنامہ 'مسافرانِ لندن' ہندوستان کی جنگ آزادی کے بعد ۱۸۶۹ء میں لکھا گیا جب ہندوستان کے لوگوں میں نوآبادیاتی نظام کے خلاف جذبات ابھی تقریروں تک نہیں پہنچے تھے۔ مغربی تاریخ دانوں کا خیال ہے کہ ہندوستان میں قومیت کبھی بھی ایک تاریخی نظریے کے طور پر قائم نہیں ہوئی۔ سرسید کے بیانیے سے ظاہر ہوتا ہے کہ نہ صرف مسلم قومیت کا تصور موجود تھا بلکہ سرسید کی تحریروں کے ذریعے مسلمانوں میں نوآبادیاتی نظام کے خلاف جدوجہد، استعماری حکمتِ عملیوں سے آگاہی اور اس کی تردید کا شعور بھی موجود تھا۔

سرسید کو ہمیشہ سے متنازعہ سمجھا گیا ہے۔ انھیں انگریزوں کے ایجنٹ کے طور پر اسلام مخالف امور کا ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے۔ انگریز انھیں ان کی کتاب 'رسالہ اسباب بغاوت ہند' کی وجہ سے شبہ کی نظر سے دیکھتے تھے۔ حتیٰ کہ اس کتاب کو بھی بغاوت تصور کیا گیا۔ یہ ضرور ہے کہ ان مذکورہ دونوں فریقوں میں سرسید کے ماننے والے بھی شامل تھے اور انھی میں ولیم میور لیفٹیننٹ گورنر جنرل شمال مغربی صوبہ بھی شامل تھے جنھوں نے سرسید کے بیٹے سید محمود کو ایک وظیفہ کے لیے نامزد کیا اور ان کی تعلیم لندن میں ممکن ہوئی۔ سرسید نے میور کے ساتھ احسان اور دوستی کے تعلقات تھے مگر شدید نظریاتی اختلافات کی وجہ سے سرسید نے فیصلہ کیا کہ وہ ان کی کتاب ''لائف آف محمدؐ'' کے جواب میں تحقیق کی خاطر خود بھی انگلستان جائیں گے۔ سرسید کو اس فیصلے کی بھاری قیمت ادا کرنا پڑی۔ انھیں اپنی لائبریری بیچنا پڑی اور اپنی جائیداد گروی رکھنا پڑی۔ علاوہ ازیں انھیں بہت سی رقم قرض لینا پڑی تاکہ وہ لندن میں سترہ مہینے کے قیام اور اپنی کتاب ''خطبات احمدیہ'' کے ترجے اور طباعت کے مصارف کو برداشت کر سکیں۔

سرسید نے اپنے سفر کا قصہ سفر کے دوران ہی تحریر کیا۔ ان کا یہ سفرنامہ ساتھ ہی ساتھ اخبار سائنٹفک سوسائٹی علی گڑھ میں چھپتا رہا کچھ ذاتی نوعیت کے خطوط میں بھی سفر کے واقعات بیان کیے گئے جو سفرنامہ کے ساتھ شامل اشاعت ہوئے۔

سفرنامہ کی اشاعت کا خیال سرسید کو شروع سے ہی تھا۔ اسے انھوں نے لندن میں ہی مکمل کر لیا تھا۔ اس کا نام ''مسافرانِ لندن'' رکھا۔ مگر اس کی مکمل اشاعت ۱۹۶۰ء تک نہ ہو سکی۔ یہاں تک کہ اسماعیل پانی پتی نے سرسید کے

مکمل کام کی اشاعت کا بیڑہ اٹھایا اور مجلس ترقی ادب لاہور نے اسے شائع کیا۔ (۱)

برصغیر میں جتنا کام سرسید پہ ہوا ہے یا آئندہ ہوگا، وہ اسماعیل پانی پتی ہی کا مرہون منت ہوگا۔

سرسید کی قصہ نویسی کی حکمت عملی ظاہر کرتی ہے کہ انھیں اچھی طرح سے معلوم تھا کہ ان کا سفرنامہ ایک استعمار مخالف دستاویز ثابت ہوگا۔ اسی وجہ سے انھوں نے اس کا نام سفرنامہ "مسافران لندن" رکھا۔ اس نام سے واقعات میں مرکزی حیثیت مسافروں کو ملتی ہے نہ کہ لندن اور انگلستان کو۔ انگلستان کے ہندوستانی سفرنامے اپنا زور انگلستان کے نظاروں پہ ڈالتے تھے مگر سرسید ہندوستانی مسافر کا بیانیہ رقم کر رہے تھے نہ کہ ایک نوآبادیاتی نظام کے تلے دبے محکوم فرد کا تجربہ جس کی آنکھیں انگلستان کے نظاروں سے خیرہ ہوگئی ہوں۔ سفرنامہ کا انگریزی ترجمہ مشیر الحسن اور نشاط زیدی (۲) نے حال ہی میں بعنوان A Voyage to Modernism ہندوستان سے طبع کیا ہے جس میں ترجمہ کی غلطیوں کے علاوہ کتاب کے نام کو بھی غلط معنی دیے گئے ہیں۔ اس عنوان سے یوں لگتا ہے کہ ایک پسماندہ قوم کا فرد جدید دنیا کی طرف سفر کر رہا ہے اور اس کا سفر اس کے لیے شخصیت سازی کا بھی باعث ہوگا۔ یہ وہ بیانیہ ہے جو انگلستان جانے والے کئی ہندوستانیوں کے سفرناموں میں ملتا ہے مگر سرسید کا سفرنامہ، انگلستان کے بجائے مسافروں کے سفری تجربے کو مرکزی حیثیت دیتا ہے۔ انگریزی ترجمہ ہندوستان کو پسماندگی اور قدامت جب کہ انگلستان کو جدت اور نوآبادیاتی بیانیہ کے انداز میں پیش کرتا ہے۔ نیز یہ ترجمہ سرسید کے ارادے اور ان کی قصہ گوئی کی حکمت عملی کے استعمال کو معدوم کر دیتا ہے۔

سرسید کا سفرنامہ اس لیے بھی مختلف ہے کہ وہ دوسرے سفرناموں کی طرح انگریزی میں ترجمہ کے بجائے اردو میں رہتے ہوئے اپنے بیانیہ کو قائم کرتا ہے۔ سرسید خوب جانتے تھے کہ اسے لندن سے شائع کرنے اور انگریزی میں بیان کرنے کی کیا اہمیت ہے۔ بہت سے دوسرے مسافروں نے بھی اپنی کتابوں کا خصوصاً انگریزی میں ترجمہ کروایا تا کہ انگریز حکمرانوں کی عنایت حاصل کر سکیں۔ گاندھی نے اپنی سوانح عمری گجراتی میں لکھی مگر فوراً انگریزی ترجمہ بھی کروایا۔ ٹیگور نے بھی اپنی یادداشتیں بنگالی میں لکھیں مگر جب انگلستان کے سفر پر روانہ ہونے لگے تو اس وقت اس کا انگریزی میں ترجمہ کروایا۔ اگرچہ سرسید نے "خطبات احمدیہ" کا ترجمہ کثیر رقم اور محنت سے کروایا مگر اپنے سفرنامہ کو اردو ہی میں رہنے دیا جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ یہ سفرنامہ انگریزوں کی خوشنودی کے لیے نہیں بلکہ ہندوستانی عوام بالخصوص اردو بولنے والے مسلمانوں کے لیے لکھ رہے تھے۔ ان کا خصوصی نوٹ ایک اطلاع نسبت سفر متعصب یا اہل تقویٰ و ورع (۳) انھی کو مخاطب کر کے لکھا گیا تا کہ ان سے باضابطہ کلام کر سکیں۔

سرسید کا سفرنامہ بنیادی طور پر ایک سیاسی دستاویز ہے جس میں مصنف کی شخصیت کی تشکیل قصہ گوئی کی تکنیک کے ذریعہ ایک نظریاتی بنیاد پہ ہوئی ہے۔ یہ شخصیت اپنے انگریز ملنے والوں اور اپنے قارئین سے نظریاتی اختلافات

کو خصوصاً اپنی قصہ گوئی میں مرکزی مقام دیتی ہے۔

اپنے قارئین کے لیے سرسید نے ایک مصلح کا کردار اختیار کیا اور ایسے واقعات بیان کیے ہیں جن سے مسلمانوں کے دقیانوسی خیالات کو خصوصی ضرب لگے۔اسی طرح انھوں نے اس تنقید کو شدت بخشی جو ان کے خلاف عرصہ سے جاری تھی۔ (۴) ہندوستانی مسلمان ابھی یہ فیصلہ نہیں کر پائے تھے کہ انگریزوں یا عیسائیوں سے ملنا درست ہے یا نہیں اور سرسید اپنے واقعات سے ثابت کرنا چاہ رہے تھے کہ ذبیحہ پہ اصرار کرنا ایسے سفر کے دوران درست نہیں۔اس طرح اگرچہ سرسید اپنے وقت سے ڈیڑھ سو سال آگے کے فقہی مسائل کو چھیڑ رہے تھے جس سے ان کے قارئین لازماً ناراض ہوتے اور وہ ہوئے بھی۔مگر ان کا بنیادی مقصد ان فقہی مسائل اور مذہبی طبقے کے خلاف نبرد آزما ہونا نہیں تھا بلکہ ایک استعمار مخالف نظریہ قائم کرنا تھا، جس کی ایک شکل ولیم میور کی کتاب ''لائف آف محمدؐ'' کا رد تھا۔

انگریزی تنقید میں بیانیہ نگاری ایک مستند طریقہ تنقید ہے مگر بیانیہ ہے کیا؟ اس پر بہت بحث ہے۔ مک بیکی یعنی ساختیاتی تنقید میں جیرالڈ پرنس کی Narratology: The Form and Function of Nanative (۵) جیراڈ جینیٹ کی Paratexts :Threshod of Interpretation (۶) اور میک بال کی Narratology: Introductiton to the Theroy of Narrative (1999) (۷) یہ سب انتہائی مختلف اور متصادم تعریفیں بیان کرتے ہیں۔کہانی یا قصہ کو بیان نگاری سے جدا تصور کرنا بھی محال سمجھا گیا ہے جس سے نظریاتی بیان بازی اور واقعہ نگاری میں فرق کرنا مشکل ہوگیا ہے جدا تصور کرنا بھی محال سمجھا گیا ہے جس سے نظریاتی بیان بازی اور واقعہ نگاری میں فرق کرنا مشکل ہوگیا ہے۔ چونکہ قصہ نگاری ادب کے علاوہ سیاست اور تاریخ نگاری کے ساتھ ساتھ سماجی علوم اور نفسیات کے واقعات بیان کرنے میں بھی استعمال ہوتی ہے، ان تمام علوم میں ایک واحد تعریف ممکن نہیں۔ ۱۹۷۸ء میں چیٹ مین نے Story and Discoures میں لکھا کہ بیانیہ نگاری واقعات کو ایک لڑی میں پرونے کا نام ہے (۸) مگر اپنی دوسری کتاب Coming to Terms: The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film میں اس نے کہانی اور غیر واقعاتی تحریروں میں فرق کرنے پہ زور دیا ہے۔ (۹) تین سال کے بعد پھر اپنی کتاب Reading Narrative Fiction میں وہ سوال اٹھاتا ہے کہ بیانیہ/ واقعہ کیا ہے؟ جواب میں لکھتا ہے کہ بیانیہ نگاری کی تحریروں کو سمجھنے کے لیے ہمیں اصلاحات کی ضرورت ہے (۱۰) اس کام کو رمون کینان نے Narrative Fiction Contemporary Poetics (۱۱) میں بیان کیا ہے کہ واقعہ نگاری آپس میں وابستہ کہانی کے حصوں کو بیان کرنے کا نام ہے۔اس نے تاریخ، اخباری خبروں، رپوٹوں اور سوانح عمریوں کو ایک ہی گروپ کا حصہ قرار دیا ہے۔

اس بحث کے نتیجے میں بیانیہ یا قصہ نگاری کی تاریخ شدت آمیز بحث سے عاری نہیں ہے۔ واقعہ، کردار، حالات، وقت اور مقام کی بیانیہ نگاری میں بہت اہمیت ہے۔ جدید نقاد کہانی کو نظریاتی بیان رقم کرنے کا ایک ذریعہ سمجھتے ہیں۔ افراد اپنی زندگی کو بیان کرتے ہیں تو اس کا ایک مقصد ہوتا ہے۔

کہانی کے واقعات کا چناؤ اور ان کو پلاٹ میں جوڑنا اگر اہم ہے تو بیان کرنے کی تفصیلات بھی اہم ہیں جیسا کہ موقع محل، جگہ، موسم وقت اور مکالمے۔ جب نظریاتی واقعہ نگاری کا معاملہ آتا ہے تو مسئلہ اور بھی گھمبیر ہو جاتا ہے، کیونکہ یورپ جانے والا پسماندہ ملک کا سیاح جو بیان کرے گا، اس سے اس کی قوم پرستی اور یورپ سے مرعوبیت کا تضاد بھی واضح ہوگا۔

بھابھا کے مطابق قومیت ثقافت سے وجود میں آتی ہے اور تاریخ واقعات کو دوبارہ تحریر کرنا دراصل سیاسی مقاصد کے زیر اثر ہوتا ہے۔ (۱۲) قصہ نویسی کی تکنیک کا ذکر کرتے ہوئے ڈی فائنا کا کہنا ہے ہم کہانی کو واقعات کو از سر نو بیان کرنے اور انھیں معانی دینے کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ (۱۳) اسی تناظر میں ریسمین کہتی ہے کہ قومیں اور حکومتیں اپنی مرضی کے تاریخی واقعات رقم کرتی ہیں جیسا کہ سماجی تحریکیں نسلی گروہ اور افراد اپنے تجربات کو کہانیوں میں کیا کرتے ہیں۔ (۱۴)

جدید قصہ گوئی کے طریقوں میں انشاء پردازی کو تناظری مطالعے کے ذریعے قصہ بیان کرنے کی تکنیک اور حکمت عملی کو ہم آہنگ کر کے سیاسی نظریاتی اور نفسیاتی نتائج حاصل کرنا بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ اسی تحقیق میں وین سی بوتھ کی کتاب The Rhetoric of Fiction (۱۵) اور جیمس فیلن کی کتاب Narrative as Rhetoric: Technique Audienc, Ethics, Ideology (۱۶) میں زیر بحث لائے گئے بیانیہ کے طریقوں کو استعمال کیا گیا ہے۔ اس نئی حکمت عملی میں زور دیا جاتا ہے کہ کہانی نویس کیسے اپنے قارئین کے فہم، جذبات اور اقدار پہ اثر انداز ہوتے ہیں۔ (۱۷) انشا پردازی کے اس طریقے میں تنقید نگار پہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ تحریر کے اثرات سے اس کے محرکات تک پہنچیں جن سے کہانی کی جزئیات کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ (۱۸) اس تنقیدی حکمت عملی میں نظریہ سب سے اہم محرک تحریر سمجھا جاتا ہے۔ (۱۹) کہانی کی زبان اور مختلف اسلوبی تکنیک ظاہر کرتی ہیں کہ مصنف کا ارادہ کیا تھا اور اس طرح مختلف الفاظ کا چناؤ مختلف کہانیوں کو جنم دیتا ہے اگرچہ ان کا مواد ایک جیسا ہی ہو۔ (۲۰) کہانی کی تحریر کو انشا پردازی کے مطالعے کے ذریعے سمجھنے میں پلاٹ کو بھی قاری کے جذبات کو ایک خاص طرح کی تحریک دینے کا ذریعہ سمجھا جاتا ہے اس طرح کردار، کہانی کا بہاؤ اور نظریہ ایک اجتماعی مقصد کے حصول کا ذریعہ بنتے ہیں۔ (۲۱) ایبٹ اس بات کو واضح کرتے ہوئے کہتا ہے کہ کہانی کی انشا پردازی اس کی طاقت ہوتی ہے۔ اس کا تعلق تحریر کے ان تمام عناصر سے ہوتا ہے جن سے جزئیات اور خیالات کی مختلف جہتیں

وجود میں آتی ہیں جنھیں قاری مطالعے کے دوران میں محسوس کرتا ہے۔ [۲۲] یہ عناصر فیصلہ کرتے ہیں کہ قاری کہانی کو کس طرح سمجھتا ہے اور اس کے کیا معانی اخذ کرتا ہے۔

جدید نیز انٹولوجی کے قریبی روابط نو آبادیاتی نظام کی تحقیقات سے بھی ہیں۔ اس لیے کہ دونوں نو آبادیاتی نظام کی تحریروں میں انشا پردازی کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں۔ نو آبادیاتی نظام کی تحقیق میں اہم ترین کام قصہ گوئی کی تکنیک سے متعلق ہے جو نو آبادیاتی سیاحوں کی تحریروں میں استعماری نظریات کا مطالعہ کرتی ہے۔ جدید نیز انٹولوجی نے مفید طریقے وضع کیے ہیں جن سے بالخصوص شناخت اور کہانی نویسی کی تکنیک کا مطالعہ نو آبادیاتی دور کی سوانح عمری اور سفرناموں میں کیا جا سکتا ہے۔ سارا ملز کی Discourses of Difference [۲۳] ثابت کرتی ہے کہ نو آبادیاتی تحریروں میں وہ تمام تکنیکیں استعمال ہوئیں جو نیز انٹولوجی کی تحقیق میں استعمال ہوتی ہیں۔ ایڈورڈ سعید کی کتاب Orientalism [۲۴] میں مشرق سے متعلق معروضی دکھائی دینے والی تحریروں میں خصوصی انشا پردازی کے استعمال کو زیر تحقیق لایا گیا تھا۔ حال ہی میں پرمود کے نائر کی کتاب Colonial Voices:The Discourses of Empire [۲۵] نے ثابت کیا ہے کہ نو آبادیاتی نظام کے تناظر میں میں لکھی جانے والی تحریروں میں کہانی نویسی اور انشا پردازی کی خصوصی تکنیک اور حکومت عملی استعمال کی جاتی تھی۔

کہانی نویسی کی ادبی تحقیق پر انسانی سائنس میں استعمال ہونے والے طریقوں کا بہت اثر ہے۔ سو وہ کہانی کو ابلاغ کا ذریعہ سمجھتے ہیں جس میں واقعات منتخب کیے جاتے ہیں۔ انھیں تنظیم اور تعلق کے مراحل سے گزار کے اہم بنا یا جاتا ہے تا کہ وہ ایک مخصوص قاری یا سننے والے پر ایک خاص تاثر ڈال سکیں۔ [۲۶] یہ نظریہ وین بوتھ اور فیلن کے نظریے سے ملتا جلتا ہے اور یہ دونوں ہی کہانی کے ذریعے مخصوص سیاسی اور نظریاتی نتائج حاصل کرنے کو زیر تحقیق لاتے ہیں۔ ان کی جدید شکل میں تحقیق جاری ہے کہ کس طرح قصہ گوئی کے ذریعے قومی اتحاد یا عوام پر تسلط حاصل کیا جا سکتا ہے۔ پیٹرک ہوگن نے اپنی کتاب Understanding Nationalism:on narrative, Cognitive Science and Identity (2009) [۲۷] میں واضح کیا ہے کہ سیاسی قصوں کا تجزیہ کرنا کتنا اہم ہے اور کس طرح قومیت کا نظریہ قصہ گوئی سے انتہائی متعلق ہے۔ اس تمام تحقیق سے ثابت ہوتا ہے کہ قصہ گوئی کے سماجی اور سیاسی تحریکوں پہ کتنے گہرے اثرات ہوتے ہیں۔ ان اثرات کو حاصل کرنے کے لیے قومی نظریات کو پلاٹ کی شکل دی جاتی ہے تا کہ وہ جذباتی عوامل کا کام کر سکیں اور سیاسی اعمال کے لیے محرک کا باعث بنیں۔ ہوگن خصوصاً انشا پردازی کا طریقہ اپناتا ہے اور حتمی طور پر کہتا ہے کہ اہم بات یہ نہیں ہے کہ کوئی عمل مصنف کی کس نیت کا نتیجہ تھا بلکہ اہم بات یہ ہے کہ اس عمل کا کیا نتیجہ نکل سکا۔ [۲۸] قوم پرستی کی تحقیق میں ہوگن تاثر انگیزی کی اہمیت کو قومی شناخت کے جزو کے طور پر اہم قرار دیتا ہے۔ تاثر انگیزی سے وہ شناخت کے بارے میں نظریات

میں جذبات کا نفوذ مراد لیتا ہے۔(۲۹) سو قوم پرستی کے جذبے میں کہانی نویسی کے طریقے عمل پذیر ہوتے ہیں۔ ہوگن کے مطابق قوم پرستی کے نظریات اور اعمال کی ترویج قصہ گوئی کے ڈھانچے اور ساخت سے متعلق ہے اور نظریہ قوم کی پلاٹ سازی ہمارے جذباتی ردِعمل سے لازم وملزوم ہے۔(۳۰) حال ہی میں مشہور ہونے والے Grand Narratives اور National narrative جیسے جملے نظریاتی ہدف استعمال کرنے کے مقصد سے قومیت کی ترویج کے لیے عمومی استعمال میں آنے لگے ہیں اور ثابت کرتے ہیں کہ انشا پردازی، قصہ گوئی اور قومیت باہم وابستہ ہیں۔

اسی سلسلے میں ڈی فانا اور جورجا کوپولو کے منتخب شدہ مضامین جو ان کی کتاب The Handbook of Narrative Analysis میں شائع ہوئے،(۳۱) اس تحقیق کی ترویج کرتے ہیں کہ کردار، واقعات اور نیک و بد کی تمیز کا تعلق زبان کے خصوصی انتخاب اور کہانی کی جزئیات کو معنی خیز انداز میں پرونے سے وابستہ ہے۔(۳۲) کہانی کے ذریعے شناخت کی تعمیر وتشکیل پر روشنی ڈالتے ہوئے بم برگ، ڈی فانا اور ڈفرن نے واضح کیا ہے کہ مصنف کی نظریاتی مقصدیت جو مکمل تحریر کا باعث ہوتی ہے، کہانی میں شریک کردار اور عوامل کو معنی عطا کرتی ہے جس سے وہ خصوصی اعمال سرانجام دے سکیں۔(۳۳) سوانح عمری کے مصنفین بھی اسی طرح اپنے تجربات اور واقعات کو منتخب کرتے ہیں۔ ان کی تدوین کرتے ہیں تاکہ وہ مجموعی طور پر اس مقصد کو پورا کرسکیں جس کے لیے ان کی کہانی ایک خاص انداز میں ایک خاص ترتیب سے بنی جاتی ہے۔ انتخاب اور ترتیب کی حکمت عملی کی روشنی میں تمام وضاحتی اور تشریحی کام کی تحقیق کو دیکھنا چاہیے کہ قصہ گو خود کو اپنے قارئین کے مقابلے میں کیسے بیان کرتا ہے۔(۳۴) بوتھ یہ بھی واضح کرتا ہے کہ کس طرح سوانح عمری لکھنے والے اپنی شخصیت کے ان پہلوؤں کو معدوم کر دیتے ہیں جنھیں وہ پسند نہیں کرتے یا ناموزوں گردانتے ہیں۔(۳۵) وہ اس عمل Literary Masking یعنی ادبی چہرہ وضع کرنا(۳۶) اور Rhetrickery(۳۷) یعنی سیاستدانوں کے بددیانت طریقے کہتا ہے۔

یہ تحقیق مندرجہ بالا نظریات کی روشنی میں سرسید کے سفرنامہ میں کہانی نویسی کی تکنیک کا مطالعہ اس غرض سے کرتی ہے کہ واضح کرسکے کہ سرسید نے قومی شناخت اور نظریے کو اپنے سفرنامہ میں کس طرح ردِ استعمار کے طور پر استعمال کیا ہے اور کس طرح کہانی، کردار، اور واقعات کی بنت ان کے سیاسی مقاصد کو واضح کرتے ہیں۔ ڈی ہوگن نے قومی قصے کی بناوٹ میں ایک اہم تکنیک کی شناخت کی ہے جسے Saliencer(۳۸) یعنی نمایاں گیری کا نام دیتا ہے جس کا مقصد خاص نظریات کو کہانی، کردار، واقعات، تکلم اور انتخاب الفاظ کے ذریعے کسی خاص نظریے کو نمایاں حیثیت دینا ہے۔ سرسید کے سفرنامہ کا گہرا تعلق نوآبادیاتی تسلط کے خلاف مسلم سیاسی تحریک سے ہے۔ اس لیے یہ تحقیق ہندوستان میں ابھرنے والی ردِ استعمار اور تسلط مخالف کہانیوں اور کہانی نویسی کی تکنیکوں کی

آفرینش کو سرسید کے سفرنامہ میں قرار دیتی ہے۔

پسماندہ ہندوستان سے انگلستان کا سفر کرنے والوں کے سفرنامے میں مغربی ترقی کا بیان اور اس کا مشرق کی پسماندگی سے موازنہ فطری امر ہے۔ مگر اس بیان کے تجربے کو کتنی اہمیت دی جاتی ہے، اس کے ساتھ اور کون سے بیان تحریر کیے جاتے ہیں، دوسرے اور کون سے خیالات و واقعات کا بیان کرنا ضروری سمجھا جاتا ہے؟ یہ وہ جزئیات ہیں جن سے نظریاتی بیانیہ وجود میں آتا ہے۔ اس بیانیے کے لیے کون سی انشاء پردازی کی تکنیک کا استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ فیصلہ کرنے میں مدد کرتے ہیں کہ بیانیہ نگار کا مقصد کیا تھا اور وہ اپنے قارئین پہ کیا تاثرات مرتب کرنا چاہ رہا تھا۔

سرسید کے سفرنامہ کی واقعہ نگاری ان کے استعمار مخالف نظریات کی راہ ہموار کرتی نظر آتی ہیں۔ چند خاص جزئیات پر زور دے کر وہ ایک رد استعمار رقم کرتے نظر آتے ہیں۔ اس طرح کے بیان میں ان کے سفر کے تجربے اور اپنے ہم سفروں پر زور دینا ان کی سلطنتِ برطانیہ کی شان کے بیان سے متصادم ہے۔ ان کے لیے انسان اہم اور عظمتِ سلطنت انگلستان ثانوی اہمیت کی حامل ہے۔ انگریزوں سے روابط کے بیان میں بھی وہ فرد اور انسانیت پر زور دیتے ہیں بجائے اس کے کہ انگریزوں کے عہدے اور ان کی حاکمانہ خاصیتیں بیان کریں۔ رد استعمار ان کے انگلستان دشمن قوموں کے بیان میں بھی نظر آتا ہے۔ یہی نظریاتی اختلاف انھیں انگریزی کے مقابلے میں اردو اور فرانسیسی پہ زور دینے کا بیانیہ برملا رقم کرنے پہ مجبور کرتا ہے۔ یہ موازنہ وہ نہ صرف یورپی اور ہندوستانی عمارات وغیرہ کے تقابل میں واضح کرتے ہیں بلکہ انگریزی اشیا، مقامات وغیرہ کا فرانسیسی اشیاء اور مقامات سے مقابلہ کر کے فرانسیسی کو بہتر قرار دیتے ہیں۔ ان تمام کی شہادتیں ان کی تحریر میں جابجا نظر آتی ہیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے یہ سفرنامہ خصوصاً ان تجربات مشاہدات اور نظریات کا ایک خاص بیانیہ رقم کرنے کی خاطر تحریر کیا۔

سرسید کا سفر انگلستان ان کے بیٹے سید محمود کو اعلیٰ تعلیم کا وظیفہ ملنے کی وجہ سے ممکن ہوا۔ اس سفر کے مختلف محرکات تجویز کیے گئے ہیں (۳۹) یہ خیال کہ ان کے سفر کی وجہ ان کو مستقبل میں ملنے والے اعزاز یعنی سی۔ ایس۔ آئی کو ذاتی حیثیت میں وصول کرنا تھا، سرسید کے اپنے بیان سے غلط ثابت ہوتا ہے۔ سرسید کا سفر انگلستان صرف ولیم میور کی کتاب The Life of Mahomet and History of Islam to the Era of the Hegira (۴۰) کے مخالف ایک دستاویز ترتیب دینا تھا۔ ولیم میور شمال مغربی صوبہ کے لیفٹیننٹ گورنر اور سرسید کے آفیسر تھے۔ میور نے ان کے بیٹے کے وظیفہ میں بھی کلیدی کردار ادا کیا تھا۔ سرسید کے ان سے قریبی مراسم تھے۔ اس کے باوجود سرسید کو ولیم میور کی کتاب کا بہت قلق تھا اور وہ اس کی رد کرنے کی خاطر انگریزی لائبریریوں میں انگریزوں کی کتابیں ڈھونڈ کر اس کی تردید میں ایک کتاب لکھنا چاہتے تھے (۴۱) سفرنامہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس

میں زور سفر انگلستان پر ہے بجائے انگلستان میں قیام کے۔ سرسید کا سفر (۱۱ اپریل تا ۲۴ مئی) ان کی تحریر کا دو تہائی سے زیادہ ہے۔ انگلستان آمد اور قیام جس میں بہت سے ذاتی خطوط بھی اب شامل ہو گئے ہیں، زیادہ تر خطبات احمدیہ کے بارے میں ہیں جب کہ سفرنامہ کی تحریر لندن پہنچنے پہ ختم ہو جاتی ہے۔ (۴۲)

سرسید پر انگریزی حکومت کا کارندہ ہونے کا الزام بعض وجوہ کی بنا پر لگایا جاتا ہے۔ اول تو یہ کہ وہ انگریزی حکومت کے محکمہ قانون میں ملازم تھے۔ بحیثیت سمال کاز کورٹ کے جج کے سرسید کے پاس وجہ شہرت صرف ان کا مغربی تعلیم اور طور طریقوں کے حمایت کے کچھ اور نہ تھی سرسید کے بیان میں مصلح کی زبان میں شہرت پسندی کی آمیزش تھی۔ لوگوں کے سامنے آج بھی ان کی ہندوستانیوں اور خصوصاً مسلمانوں کی تلخ تنقید رہتی ہے اور ان کی نیت اور خلوص ہوا ہو جاتا ہے۔

اپنے سفرنامہ میں سرسید نے ہردلعزیز اور متنازعہ نہ ہونے کا کوئی موقع جانے نہیں دیا۔ ان کی مصلحانہ آواز کی تلخی میں وہ کاٹ ہے کہ ان کی خلوص بھری سوچ دب جاتی ہے۔ بلگام کے سٹیشن پہ تین برہمنوں کو ذات پات اور مذہب سے قطع نظر تمام مسافروں کو پانی پلوانے کے لیے بلانے کا نظارہ ان کو مجبور کر دیتا ہے کہ وہ تحریر کریں۔ ''اس وقت مجھے اپنے ملک پر افسوس آیا'' (۴۳) اس طرح بمبئی کے میمن ان کی تنقید کے نشتر تلے آتے ہیں تو ان کے تمام عیب کھل پڑتے ہیں۔ (۴۴) فرانسیسی معمار سوئیز کا جذبۂ قومیت ان سے کہلواتا ہے ''میں نے اس دلاور آدمی کی اس فیاضی پر کہ اپنی قوم کی نام آوری پر ایسا غش ہے کہ اپنی خوشی اور اپنی عزت اس میں سمجھتا ہے، ہزار آفرین کی اور اپنی قوم پر جن کا کام بجز حسد اور بغض اور اپنی ذاتی جھوٹی شیخی جتانے کے اور کچھ نہیں ہے افسوس کیا اور یقین جانا کہ ایسی ہی بدخصلتوں سے ان کو ایسی بدنصیبی و ذلت نے گھیرا ہے۔'' (۴۵)

سرسید کے کلمات ان کے سفر کے ساتھ ہی ساتھ ڈاک کے ذریعے ہندوستان پہنچ رہے تھے اور جیسے جیسے ان کے جملوں میں شدت آ رہی تھی، ان کے خلاف طوفان کی شدت میں اضافہ ہو رہا تھا۔ رہی سہی کسر ان کے مضمون ایک اطلاع نسبت سفر متعصب یا اہل تقوی و ورع (۴۶) نے پوری کر دی جو سفر کے اختتام سے قبل انھوں نے لکھا۔ اس مضمون میں انھوں نے نہ صرف انگلستان کا سفر نہ کرنے کے خلاف دلیلیں دیں بلکہ غیر ذبیحہ مرغی کھانے کو اپنا اختیاری عمل قرار دے کر اس کے حق میں بحث شروع کر دی۔ غیر ذبیحہ کھانے کا معاملہ کئی جگہ بیان میں آیا ہے۔ (۴۷) شراب نہ پینے کی حرمت ان کے سامنے دم توڑ جاتی ہے۔ اس سے سرسید نے شرعی مسائل کی ایک بحث شروع کر دی جس کا انہیں بخوبی احساس تھا اور جس کو انھوں نے مہیب آواز کا نام بھی دیا تھا (۴۸) اس پر مستزاد سرسید نے جا بجا مغربی لوگوں کی تعریفوں کے پل باندھے ہیں۔ (۴۹) صفائی، نظم و ضبط، اخلاق اور قوم پرستی کے ضمن میں وہ تعریفوں کے پل باندھ دیتے تھے۔ جہاز رانی پہ کہا ''حقیقت میں یورپ کی قوم نے علم جہاز رانی کو

نہایت درجے کی ترقی پر پہنچا دیا ہے۔''(۵۰)

اسماعیل پانی پتی نے سرسید کے تاثرات کو نمایاں جگہ دی ہے اور ان کی قوم پرستی کو اجاگر بھی کیا ہے۔(۵۱) مگر سرسید کے اپنے بیانات انھیں متنازعہ بنانے کے لیے کافی تھے ''جس خوبی اور خوش سلیقگی سے اور انتظام اور صفائی سے وہ مسافروں کی سرائے آراستہ تھی ہندوستان کے کسی نواب صاحب یا راجا صاحب کے اجلاس و دربار کا بھی مکان آراستہ نہیں دیکھا (چپ چپ ایسا مت کہو، ہندوستان کے لوگ ناراض ہوں گے۔(۵۲) سرسید کے ڈسکورس میں ان کا بیانیہ چُھپ جاتا ہے کیونکہ ان کی کہانی نگاری میں بحیثیت سیاح ان کے تاثرات و احساسات کو قصہ نگاری کی نظر نہیں دیکھا گیا۔ یہ بات کہ وہ مکمل ہوش اور سوچ (Narratology) سے اپنے تاثرات رقم کر رہے تھے اس اہم نکتے کو زیر بحث لائے بغیر موضوع گفت گو ہے کہ دراصل سرسید اپنی قصہ نگاری میں اپنے لیے ایک کردار سازی (Characterisation) کے عمل کو استعمال کر رہے تھے۔ انھوں نے واقعات کو یادداشت اور تاثرات کے عمل کے ساتھ ساتھ ایک تصوراتی عمل سے بھی گزارا جو افسانہ نگاری کے تصوراتی عمل سے کسی طرح مختلف نہیں تھا۔ وہ اسی طرح اپنے لیے ایک کردار تخلیق کر رہے تھے جسے افسانے میں واحد متکلم کہا جاتا ہے۔ منٹو کے افسانوں میں استعمال کیا گیا ''میں'' ان کی ذاتی شخصیت نہیں ہے اور نہ ہی افسانہ کی ذاتی سوانح کا حصہ ہے۔ یہ ''میں'' افسانے کا ایک کردار ہے جو اتنا ہی غیر حقیقی ہے جتنے باقی کردار ہیں۔ وین بوتھ نے اس سلسلے میں بہت اہم کام کیا ہے۔ وہ اپنی کتاب The Rhetoric Fiction(۵۳) میں واضح کرتا ہے کہ مصنف تین طرح کے ہوتے ہیں، ایک تو حقیقی انسان۔ گوشت پوست کا لکھاری (Flesh and Blood Author) جو حقیقت میں قلم استعمال کرتا ہے اور اس کے علاوہ ایک وہ مصنف جو اول لکھاری اپنے آپ کو دکھانا چاہتا ہے۔ (Implied Author) یہ مصنف اپنے آپ کو بعض مخصوص شخصی اشاروں سے اپنی زبان والفاظ یا علمیت سے یا صرف اپنے تاثرات سے قاری کے سامنے پیش کرتا ہے جیسا کہ چاسر (Chaucer) خود کو احمق اور بھونڈا بتاتا ہے جب کہ وہ انتہائی چالاکی اور مہارت سے پوری The Canterbury Tales لکھ رہا تھا۔ بوتھ کی اصطلاح میں حقیقی مصنف (The Real Author) اور جسم وجان والا مصنف (Flesh and Blood Author) مختلف ہو سکتے ہیں۔ ہم Implied Author کو مصنف مضمر کہہ سکتے ہیں کیونکہ وہ لکھاری کے حصہ میں مضمر ہوتا ہے اور اس کو قاری ٹٹول کے سمجھ سکتا ہے اور بحیثیت ایک تاثر کے کہانی کے مصنف کے طور پہ جانتا ہے۔ یہی وہ ''میں'' ہے جو منٹو کے افسانے میں نظر آتا ہے۔

سرسید نے اس ''میں'' کو ایسے تراشا ہے جیسے منٹو اور چاسر نے۔ اس ''میں'' کو رقم کرنے میں سرسید کی بیانیہ نگاری کی ضروریات شامل تھیں اور سرسید کی زندگی، مقاصد اور سفر کے سیاق وسباق کے بغیر اس ''میں'' کو سمجھنا

ممکن نہیں۔

کہانی نویسی میں سرسید اپنے اعزاز اور انگریز امرا سے میل جول کو قطعی اہمیت نہیں دیتے (۵۴) وہ ۸ دسمبر ۱۸۶۹ء کو ملکہ وکٹوریہ کے جلوس کو سطحی بیان کرنے کے بعد برسبیل تذکرہ لکھتے ہیں کہ وہ اعزاز سٹار آف انڈیا لینے کے لیے شاہی دربار جائیں گے (۵۵) کہانی نویسی کے اس پہلو سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید کو لندن کے امرا اور شاہی خاندان کے ساتھ تعلقات کا ذکر کر کے اپنے مقام کا ارفع کرنے سے کوئی غرض نہ تھی۔ انھیں اس کو عمومی خبر بنانے سے بھی احتراز تھا۔ سرسید کی استعمار مخالف تکنیک کا تقاضا یہی تھا کہ وہ ایسی باتوں کو غیر اہم قرار دیتے ہوئے کم سے کم نمایاں کریں۔

سرسید کے ذاتی خط کتابت سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھیں خود سے زیادہ اپنے ملک کی بہتری کا خیال تھا۔ (۵۶) اگر چہ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں ان کے اعزاز کا ذکر ہوتا رہا (۵۷) مگر سرسید کے سفرنامہ کا زور ان کی ''خطبات احمدیہ'' کی تحقیق پر ہی رہا۔ اعزاز کے بارے میں مندرجہ بالا جملہ ایک لمبے خط کے آخر میں تحریر ہوا جس میں سرسید ولیم میور کی کتاب کو رد کرنے کی تحقیق کا ذکر کرتے ہیں جس کے آخر میں صرف پس تذکرہ خیال کے طور پر وہ یہ ذکر بھی کر دیتے ہیں۔ (۵۸) بلکہ وہ اس انگریزی اعزاز کو اپنے روحانی اعزاز کے مقابل رکھتے ہوئے اپنی حقیقی کامیابی ولیم میور کی کتاب کو رد کرنے کو قرار دیتے ہیں (۵۹) اور اپنا حقیقی تمغۂ شہنشاہی کہتے ہیں (۶۰) ''خطبات احمدیہ'' کی اشاعت ترجمہ کے اخراجات نے سرسید کو دیوالیہ کر دیا تھا جس کا ہر جگہ ذکر کرتے ہیں اور امرا کے ساتھ میل جول کا ذکر برسبیل تذکرہ ہی ہوتا ہے۔ ایک اور جگہ خط کے درمیان وقفہ ظاہر ہوتا ہے جب وہ بیان کرتے ہیں کہ انڈیا کے وائسرائے لارڈ لارنس کی آمد کی وجہ سے وہ رک گئے تھے اور اب دوبارہ لکھنا شروع کر رہے ہیں۔ (۶۱) اس سرسری ذکر سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید کے دل میں لارڈ لارنس کی کتنی وقعت تھی اور وہ ذاتی خط میں اس کا ذکر نا کتنا غیر اہم سمجھتے تھے۔ کوئی اور مصنف شاید ان کی آمد کو نمایاں کرنے کی کوشش کرتا، لارڈ لارنس کے بارے میں کئی پیرے لکھ دیتا مگر سرسید اس واقعے کے بیان میں ایک جملے سے زیادہ لکھنا گوارا نہیں کرتے۔ ایک خط میں سٹار آف انڈیا کا ذکر ان کی کتاب ''اسباب بغاوت ہند'' کے بیان میں اسی سرسری انداز میں آتا ہے (۶۲) اور زیادہ اہمیت اس بات کو دی جاتی ہے کہ انگلستان کی رائے عامہ پر اثر انداز ہونے والے لوگوں پر سرسید کی کتاب کا کیا اثر تھا۔ قصہ گوئی میں نمایاں کرنے کی تکنیک کے مطابق سرسید کی تحریروں میں انگریزی اعزازات کو کم جگہ دینا ان کی رد استعمار آئیڈیالوجی کا تقاضا تھا۔

سرسید کے ردِ استعمار بیانیہ کا تقاضا تھا کہ وہ انگریزی کرداروں کو ایسے بیان کریں کہ ان کی ستائش کا پہلو نہ نکلتا ہو۔ پس سفر کے دوسرے مسائل کے ساتھ یہ مسئلہ بھی بیان کرتے ہیں کہ جہاں جہاں وہ پہنچے، انگریزوں نے پہلے

ے کمروں پہ قبضہ کیا ہوا تھا۔" دیکھا کہ تمام کمرے انگریزوں اور میموں اور بچوں سے بھرے ہوئے ہیں"(۶۳)
اسی طرح مزید لکھا "اس جگہ ایک ڈاک ہے وہاں بھی بہت سے انگریز اور میم اور بچے اترے ہوئے تھے۔"(۶۴)
واضح رہے کہ سرسید یہ سب کچھ یہ جانتے ہوئے لکھ رہے تھے کہ اس تحریر کو ہندوستان جانا ہے اور سفر کے دوران ہی شائع ہونا ہے۔ اس کے اثرات ان کے انگلستان میں قیام اور انگریزی سرکار سے روابط پر بھی پڑ سکتے تھے۔ مگر سرسید نے اس کا خیال نہ کرتے ہوئے لکھا کہ انگریز ہندوستان میں مختلف انسان ہوتے ہیں۔ جہاز میں ان کا اخلاق مثالی ہوسکتا ہے مگر کیا ہندوستان میں ان رویہ بدل نہیں جاتا اس بات کو سرسید نے یوں بیان کیا:

"ہماری طرف کا کوئی انگریز جہاز میں نہیں ہے اور اس سبب سے میں نہیں جان سکتا کہ جب یہ صاحب لوگ ہندوستان میں تھے تو ان کا مزاج اور اخلاق کیسا تھا مگر جہاز میں سب کا مزاج نہایت اچھا اور بااخلاق ہے۔۔۔ یا تو یہ صاحب ہندوستان میں بھی ایسے ہی خوش مزاج ہوں گے یا آب وہوا کا اختلاف اس کا سبب ہوگا۔"(۶۵)

اس بارے میں یہ امر زیر بحث لانا ضروری ہے کہ نوآبادیاتی نظام میں حاکم قوم کو نظر اٹھا کے دیکھنا ممنوع قرار پایا تھا جس طرح مشرقی عورت کو اپنے شوہر کو اور غلام کو اپنے مالک کو دیکھنا منع ہو ویسے ہی انگریزوں کو ٹکٹکی باندھ کر دیکھنا منع تھا۔ ادب میں اس کی جا بجا مثالیں ملتی ہیں جس میں انگریز کا سراپا بیان کرنا جائز نہیں تھا۔

بیل ہکس نے اس کو Oppositional gaze کا نام دیا ہے جس سے سیاہ فام لوگوں کا سیاسی مزاحمت کا علم بلند کرتے ہوئے اپنے حق نگاہ/ نظارہ کے لیے اٹھ کھڑے ہونا مراد لیا جاتا ہے۔ ہکس کے مطابق گھورنے کا حوصلہ محکوم کو عمل پذیر ہونے پر ابھارتا ہے کیونکہ وہ گھورنے کے عمل سے حقیقت کو تبدیل کر دیتا ہے:

By Courageously looking we defiantly declared "Not only. will I stare. I want my look to change reality"(۶۶)

چنانچہ سرسید کا انگریزوں کو زیر بحث لانا، ان کو مختلف حالات اور مسائل میں بیان کرنا اسی طرح کی Oppositional gaze کی مثال ہے۔ اس بیان سے اس خیال کی نفی ہوتی ہے کہ انگریز اس لیے حاکم ہیں کیونکہ ان کی بعض خصوصیات تمام انسانوں کی خصوصیات سے ارفع ہوتی ہیں۔ ایک عمومی خیال تھا کہ انگریزوں کو سمندری سفر تنگ نہیں کرتا جب کہ ہندوستانیوں کو چکر متلی وغیرہ کا عارضہ ہو جاتا ہے۔ سرسید اس کو رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"انگریزوں کو کسی قدر تغیر تھا اور تین چار میموں کو بہت زیادہ تغیر تھا۔ مسز اسمتھ بھی پڑی ہوئی تھیں میں نے پوچھا کہ کیا حال؟ اشارہ سے کہا کہ سر پھرتا ہے، طبیعت اچھی نہیں۔ ایک میم

صاحب کو میں نے دیکھا کہ منہ سے بے اختیار بہت سے کف اور بت، ذرا سی ابکائی کے ساتھ نکل پڑے۔''(٦٧)

اسی طرح کی تفصیل ہندوستانی افراد کے بارے میں نہیں دی گئی صرف ہلکا سا ذکر آتا ہے۔ انگریز حکمرانوں کو اس طرح بے مروتی سے ایسی حالت میں بیان کرنا سرسید کے اس بیانیہ کا حصہ تھا کہ انگریز کوئی آسمان سے اتری مخلوق نہیں بلکہ عام انسان ہیں اور ان سے وابستہ مافوق الفطرت خصوصیات جھوٹ کا پلندہ ہیں۔ اسی غرض سے انھوں نے انگلستان میں داخلے سے قبل کے منظر کو بیان کرتے ہوئے لکھا: ''جو لیڈیاں ہم سے پہلے چلی آئی تھیں وہ لیٹی ہوئی ہیں اور آنکھیں بند کر کے سونے کا قصد کر رہی ہیں تا کہ سونے کی حالت میں وہ رستہ طے ہو جائے گا۔''(٦٨) مرزا خداداد کے بیان میں انھوں نے اضافہ طور پر یوں لکھا کہ جیسے وہ ایک انگریز خاتون پہ تے کر سکتے تھے۔(٦٩) منظر کو مکمل کرنے کے لیے لکھا کہ ''اور بہت سے انگریز اور لیڈیاں تے کرتی تھیں اور پڑ پڑ جاتی تھیں۔''(٧٠)

اس بیان میں انگریزوں کو ایک انسانی مگر مضحکہ خیز حالت میں دکھایا گیا جس کا مقصد سوائے اس کے اور کچھ نہیں ہو سکتا تھا کہ انگریزوں کو ہندوستانیوں کے درجے پر اتار دیا جائے اور انھیں گوشت پوست کا انسان دکھایا جائے۔ سرسید کی یہ تحریر اس وقت اہم لگتی ہے جب ہم دوسرے سیاحوں کے سفرناموں میں یہ خاص منظر غیر حاضر پاتے ہیں اور اس کے مقابل یہ بیانیہ پڑھتے ہیں کہ انگریزوں کو تو سمندری سفر میں کچھ نہیں ہوتا۔

سرسید کے بیانیہ میں صرف یہی نہیں انگریزوں کو پر تمسخر حالت میں بھی بیان کیا گیا ہے۔ نہر سوئیز پر جانے کے لیے سواری کے بیان میں سرسید نے انگریزوں کے گدھوں پہ سوار ہونے کے منظر کو اہم جگہ دی ہے۔ گدھے کی سواری ہندوستان میں مختلف معنی رکھتی ہے اور عموماً بے عزتی کے ضمن میں بیان کی جاتی ہے کسی کو گدھا کہنا بھی انتہائی درجے کی بے عزتی کے مترادف ہوتا ہے۔

سرسید لکھتے ہیں کہ ''جس وقت کوئی انگریز گدھا کرایہ کرنا چاہتا تھا اس وقت عجیب سیر ہوتی تھی۔''(٧١) یعنی خوب مزے کا منظر ہوتا ہے۔ ''گدھے والوں نے جہاں دیکھا کہ گدھا کرائے کو چاہتے ہیں اور دس دس بارہ بارہ آدمی اپنے اپنے گدھے لے کر دوڑے اور ہر شخص ایک کے گدھے کو دھکا دے کر ہٹاتا ہے، اپنا سامنے کرتا ہے اور چلاتا ہے کہ ''ڈنکی سر''، ڈنکی سر ڈنکی سر، یعنی صاحب گدھا، صاحب گدھا، اور کبھی یہ کہہ کر چلاتے تھے ''ویری گڈ ڈنکی سر'' ویری گڈ ڈنکی سر، یعنی صاحب بہت اچھا گدھا، صاحب بہت اچھا گدھا۔''(٧٢) اس بیان میں سرسید نے مضمر کیا ہے کہ کس طرح انگریزوں کو گدھا کہا جاتا تھا۔ یہ لطیفہ اردو پڑھنے والوں کے لیے لکھا گیا تھا جن کی اکثریت مسلمان تھی اور جو ابھی غدر کے بعد کی سزاؤں اور مظالم کو بھولے نہیں تھے۔

اس کے علاوہ سرسید نے انگریز ہم سفروں کے بیان میں اپنے انتخاب کے حق کو واضح کیا ہے۔ رد استعمار بیانیہ اس کا متقاضی تھا کہ سرسید انتخاب کریں کہ انھوں نے کون سے واقعات قصہ میں شامل کرنے ہیں اور ان کا پلاٹ کیسے مرتب کرنا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ان کا اپنے ہم سفروں کا بیان کیسا ہوگا اسی بیانیہ کا اہم جزو تھا۔ جب کہ [..]انی سفرنامے سفر انگلستان کی اہمیت واضح کرتے رہے جاتے ہیں اور ہر بندرگاہ کے قیام کو انگریزی حکومت اور فوجی تعمیر کے بیان سے وابستہ کر دیتے ہیں (جیسا کہ لطف اللہ، مرزا ابوطالب وغیرہ) سرسید کے لیے ان کے ہم سفر اور گفتگو زیادہ اہم ثابت ہوتے ہیں۔ وہ خصوصاً اپنے ساتھیوں کا ذکر کرتے ہیں اور ان کے بارے میں چھوٹی چھوٹی جذباتی اہمیت کی باتوں کا بیان کرتے ہیں۔ (۷۳) یوں لگتا ہے کہ سرسید کے لیے انگلستان کے سفر کی سنسنی انگیزی سے زیادہ اپنے ہم سفروں سے تعلق اہم تھا اور سلطنت انگلستان کے مقابلے میں دوران سفر ملنے والے انسانوں سے روابط زیادہ اہم تھے۔ سو وہ بمبئی میں کئی لوگوں سے اپنی گفتگو کو بیان کرتے ہیں۔ (۷۴) ٹیلر کے ساتھ دوستی اس لیے ہوتی ہے کہ اس کا تعلق بھی غازی پور اور بنارس سے تھا (۷۵) اور اسکندریہ کے ملاح حاجی احمد بکری سے عربی میں گفتگو کا بیان بھی آتا ہے جسے ہندوستان کا کچھ علم نہ تھا۔ سرسید میجر سمتھ کی بیٹی کو جس کا نام آئیڈا تھا خصوصی یاد کرتے ہیں اور اس کی چہچہاتی ہوئی آواز کا ذکر کرتے ہیں جس میں وہ اکثر ان کے پاس آ کے ان سے بے تکلف گفتگو کرتی تھی۔ (۷۶) ان تمام کا ذکر بحیثیت انسان کے آتا ہے اور نہ اس لیے کہ وہ انگریز یا غیر ملکی تھے۔ اپنے افسر اعلیٰ اور محسن ولیم میور جنھوں نے سید محمود کا وظیفہ بھی ممکن بنایا تھا، ایک جملے میں ان کے بارے میں بیان کر دیتے ہیں کہ وہ چار بجے ان سے مل کے ہوٹل واپس آئے۔ (۷۷) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ میور کو اپنے قصہ میں کتنا کم نمایاں کرنا چاہتے تھے۔ اس کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ اس کے بعد گوڈیل جوڑے کے ساتھ اسی رات کو چائے پینے کا تفصیلی بیان آتا ہے۔ جس کو سرسید زیادہ اہمیت یعنی زیادہ تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔ ولیم میور کا بیان ان کے القاب و آداب کے ساتھ کرنے سے سرسید ان سے مراسم کی اہمیت کو کم کر دیتے ہیں جو ضروری تھا کیوں کہ سرسید کا رد استعمار بیانیہ میور کی کتاب کے مخالف تحقیق سے متعلق تھا۔

سرسید کے رد استعمار بیانیہ کی نظریاتی بنیادیں استعماری ذہنیت کو للکارتی دکھائی دیتی ہیں۔ میجر جنرل ہیوئنگٹن جنھوں نے ان سے ملنے میں پہل کی (۷۸) سرسید کی نظروں سے اتر گئے جب انھوں نے مس کارپینٹر کی کتاب میں لکھا کہ ہندوستانی بے درد احسان فراموش ہوتے ہیں۔ (۷۹) سرسید نے اس کا خصوصی ذکر کرتے ہوئے تحریر کیا کہ انگریزوں اور ہندوستانیوں کے درمیان کوئی ہم آہنگ ہونے کی گنجائش نہیں پائی جا سکتی۔ (۸۰) سرسید نے تاریخی طور پر نظریہ رقم کر دیا کہ ان دونوں کے ایک دوسرے کے بارے میں عجیب مفروضے ہیں اور جو بے شک غلط ہیں۔ سرسید کے سفرنامہ میں عیسائیوں میں دلچسپی لینا ان مفروضوں کی تردید کی کوشش لگتی ہے جیسا کہ وہ ان کی نماز

کے دوران آس پاس پھرتے رہے اس خیال کے ساتھ کہ خدا کا ذکر جہاں بھی ہو قابل احترام ہے۔(۸۱) اس موقع پر انھیں خدا کی عظمت و رحمت کا بھی خیال رہا۔(۸۲) مگر جب ایک عیسائی دوست نے کہا کہ خدا دونوں کا ایک ہے تو سرسید نے اسے ماننے سے انکار کیا اور بتایا کہ اس عبارت میں یہی ایک کمی تھی۔(۸۳) یہی ردِعمل لیفٹیننٹ لارنس کے ساتھ مذہبی بحث میں ضبط تحریر میں آیا(۸۴) اور میجر ڈوڈ سے گفتگو میں سرسید نے زور دیا کہ ڈائریکٹر پبلک انسٹرکشنز کو لامذہب ہونا چاہیے۔(۸۵) میجر ڈوڈ سے مذہبی اور نوآبادیاتی نظام حکومت پر بحث کے قصوں میں (۸۶) اگر چہ سرسید نے میجر صاحب کو اپنے مہربان دوستوں میں گنا مگر ان کے چبھتے ہوئے ہوئے جملوں کا ذکر ضرور کیا اور تحریر کیا کہ آمریت کے رویوں کی تعریف کا دور ختم ہو چکا۔ ''حقیقت یہ ہے کہ اب وہ زمانہ نہیں رہا جس میں ڈسپاٹک گورنمنٹ کو لوگ پسند کرتے تھے اور نہ اب وہ بھلائیاں ہیں جو ہزاروں برائیوں کے ساتھ اگلے زمانے کی ڈسپاٹک گورنمنٹ میں ملی ہوئی تھیں۔''(۸۷) استعمار حمایت بیانیہ میں انگریزوں کے مخالف قومیتوں کو برا بیان کیا جاتا تھا۔ فرانسیسی انگریزوں کے دشمن رہے ہیں مگر سرسید نہر سوئیز کے فرانسیسی معمار کی تعریف کرتے ہیں (۸۸) اور پیرس کے بیان میں خوشی خوشی گاڑی کی چھت پہ سفر کرنا بیان کرتے ہیں۔(۸۹)

اہم بات یہ ہے کہ انگریزوں کے دشمن ملک کے شہروں کی جو تعریف سرسید نے کی وہ لندن کی نہیں کی۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ انگلستان کی عظمت نہیں بلکہ فرانس کی عظمت کے گن گا کر اپنے مسلمان قارئین کو سنانا چاہ رہے تھے۔ اس کی وجہ صرف یہ نہیں تھی کہ لندن پہنچ کر ان کا سفرنامہ ختم ہو گیا۔ انھوں نے جو خصوصی تعریفیں کیں ان میں نپولین کی بھی تعریف شامل تھی جو انگریزوں کے نزدیک بڑا دشمن تھا۔ سرسید اس کے بارے میں لکھتے ہیں ''درحقیقت اس تصویر میں شہنشاہ نپولین پر شہنشاہی برس رہی ہے اور تمام قوم فرنچ کا فخر اور عزت اور سویلیزیشن کی آراستگی اس سے معلوم ہوتی ہے''(۹۰) اسی طرح سے فرانسیسی فوج کو بھی نمایاں بیان کرتے ہیں کہ جس کو Shlience کی مد میں انگریزی بیانیہ کے مخالف ایک بیانیہ کھڑا کرنا سمجھا جائے گا''(۹۱)

مندرجہ بالا بیانیہ سرسید کے غوروخوض کے بعد کیے گئے انتخاب کا نتیجہ تھا جس کا پتہ سرسید کے اس جملہ سے چلتا ہے کہ انھوں نے صرف ان کو بیان کرنا چاہا جو ان کے ساتھ واقعی خوش اخلاقی سے پیش آئے (۹۲) یا جن سے خصوصی انداز میں ملاقاتیں ہوئیں (۹۳) پس مس کارپینٹر کا خصوصی ذکر آیا جب کہ سرسید کو انگریزی نہیں آتی تھی اور مس کارپینٹر اردو سے نابلد تھیں (۹۴) اس کے باوجود سرسید نے ان کی کتاب میں ایک نوٹ لکھنا پسند کیا۔ میجر ہیسٹنگز کے ساتھ سرسید فارسی میں گفتگو کرتے رہے (۹۵) اور فراہم جی مہربان جی کے ساتھ گفتگو اردو اور گجراتی کی مماثلت سے متعلق سوچ کو جنم دیتی ہے۔(۹۶) سرسید خود کو نوآبادیاتی نظام کے ترجمان افراد سے جدا تصور کرتے ہیں اور اس کو رد استعمار بیانیہ کے لیے استعمال کرنے کی خاطر ان لوگوں کا خصوصی ذکر کرتے ہیں جنھوں نے ان کو

مذہبی اور سیاسی اختلافی بحث میں کھینچنے کی کوشش کی۔ ایسے افراد کے بیان میں سرسید نوآبادیاتی نظام کے خلاف ایک مسلم بیانیہ منتخب کر کے اپنی گروہی شناخت کو ان کی گروہی بیانیہ کے خلاف اپنے نظریہ کی وضاحت کرتے ہیں۔ پس لیفٹیننٹ لارنس نے سرسید کو بین المذاہب اختلافات کی بحث میں الجھانا چاہا(۹۷) تو سرسید نے اپنے بیان میں ان سے برابری کی بنیاد پر مکالمہ کرنے کا ذکر کرتے ہوئے ان کو کرارے جواب دیے جس سے ان کے قارئین کو ایسے انگریزوں سے گفتگو کا سبق مل سکے۔

لارنس کے اس بیانیہ پر کہ تمام دنیاوی قوت حکمت اور نعمتیں عیسائیوں کے پاس تھیں سرسید نے کہا کہ ''یہ سب باتیں دنیا کے کاموں سے متعلق ہیں، ان سے اور مذہب کے سچے یا جھوٹے ہونے سے کچھ واسطہ نہیں ہے'' (۹۸) اور دلیل دی کہ ایوب اور کرائسٹ کے تذکرے میں بائبل کہتی ہے کہ ''نیک بندوں کے لیے دنیا نہیں ہے بلکہ دوسری زندگی کی نعمت ہے۔'' (۹۹) اس مکالمہ میں مضمر ہے کہ انگریز اپنی تمام تر دنیاوی کامیابیوں کے باوجود خدا کے نیک بندوں میں شمار نہیں ہوتے۔ سرسید نے یہ ملاقات تفصیل سے رقم کی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے مسلمان قارئین کو اس طرح کے خیالات پڑھوانا چاہتے تھے۔ اپنے سفر کے دوران جس کے بعد ان کو انگریزی اعزازات ملنے تھے یہ تحریر کر کے سرسید نہ صرف اپنے اعزازات بلکہ اپنے سرکاری منصب کو بھی خطرے میں ڈال رہے تھے۔ جاسوسی کا نظام اس وقت بھی فعال تھا اور ملکہ ایلزبتھ اول کے زمانے سے مخالفین کو خاموش کرانے کا کام بھی جاری تھا۔ مگر سرسید ایسا لکھنے سے اور انگریزوں کے منہ پہ کلمہ حق کہنے سے باز نہ آئے۔

انگریزوں کے اخلاق کے تعریفوں کے ساتھ ساتھ ان کے خیالات میں ذہنی وسعت کا نہ ہونا بھی سرسید کے بیانیہ میں شامل ہے اسی طرح دہلی کے سابق ڈپٹی کمشنر فٹز پیٹرک پنجاب کے نظام حکومت پر گفتگو کے بیان میں سرسید نے تحریر کیا کہ کس طرح انھیں نے برملا کہا کہ آمریت کی حکومت کا زمانہ لد چکا ہے۔ (۱۰۰) اس طرح کے واقعات کا سفرنامہ میں بیان کرنا جب کہ یہ سفرنامہ ساتھ ہی ساتھ ہندوستان میں شائع ہو رہا تھا اس بات کا ثبوت ہے کہ سرسید مسلمانوں کو ایک ردِ استعمار بیانیہ پڑھوا رہے تھے جس کو انگریز حاکم باغیانہ تصور کر سکتے تھے۔ انگریزی حکومت کے ایک حکم نامے کے ذکر میں جس کے ذریعہ گورنر جنرل کو زیادہ اختیارات دیے گئے تھے، سرسید نے لکھا کہ حقیقت یہ ہے کہ اس حکم نامے کے ذریعے ہندوستان کو غلام بنا لیا گیا ہے اور اس کے برے نتائج برآمد ہونگے۔

انگریزی فوج اور حکومت کا ذکر سرسید اس وقت کرتے ہیں جب انھوں نے مسلم علاقوں پر انگریز قبضے کا ذکر کرنا ہوتا ہے۔ جیسا کہ عدن کے باب میں (۱۰۱) انھوں نے عدن کی فوجی اہمیت واضح کی ''عدن ہندوستان کی حفاظت کا پہلا ناکہ ہے اور بحر احمر کی کنجی ہے۔ ہندوستان میں اگر کچھ فساد ہو تو چھ روز میں یہاں سے ہر قسم کے سامان حرب کی مدد ہندوستان میں پہنچ سکتی ہے اور اگر والی مصر سے کچھ بگاڑ ہو یا فرانسیسی مصر پر کچھ فساد کریں تو فی

الفور عدن سے وہاں حملہ ہو سکتا ہے۔''(۱۰۲) سرسید نے گیری بالڈی کو بھی دلاور اعظم کہا(۱۰۳) اور اس کی رہائش گاہ دیکھنے کی خواہش کی۔ ''میں اس زمانے کے سب سے بڑے فیاض دلاور گیری بلڈی کے پھونس کے جھونپڑے کی جو بڑے بڑے قیصروں کے محلوں سے بھی زیادہ معزز اور قابل ادب و تعظیم ہے زیارت کروں۔''(۱۰۴) اسی طرح سرسید نے فرانس کی سڑکوں کے نظاروں کو بالکل ویسے ہی بیان کیا جسے ہندوستانی سیاحوں نے لندن کا بیان کیا ہے۔

سرسید انگریزی زبان جاننے کی ضرورت پر زور دینے کے بجائے کئی زبانوں کو جاننے کی اہمیت واضح کرتے ہیں۔ ان کے بیانیہ میں فرانسیسی سیلز گرلز(۱۰۵) اور ایک مسلم آیا(۱۰۶) کا ذکر مختلف زبانیں جاننے کے فوائد کے طور پر آیا ہے۔ ایسے وقت میں جب انگریزی زبان اور تعلیم کی افادیت نوآبادیاتی حکومت کی اولین ترجیح تھی، سرسید اردو زبان کی ترویج اور تعلیم پر زور دیتے نظر آتے ہیں۔ انھیں پارسی لڑکیوں کی تعلیم پسند لیکن ان کا انگریزی زبان کا پڑھنا سخت ناپسند لگا ''مگر میں نہیں سمجھا کہ اپنی زبان چھوڑ کر پارسیوں کو لڑکیوں کے انگریزی پڑھانے لکھانے کی کیا ضرورت پیش آئی ہے۔''(۱۰۷) انھوں نے زور دے کے لکھا انھیں الہ آباد سے بمبئی تک ہر جگہ اردو نظر آئی ''کچھ شبہ نہیں کہ تمام ہندوستان میں اردو زبان اسی طرح سمجھی اور بولی جاتی ہے جیسے تمام یورپ میں فرنچ بلکہ اس سے بھی زیادہ مروج ہے۔''(۱۰۸) عدن میں بھی انھیں اردو ملی(۱۰۹) اور وہ گجراتی میں بھی فارسی اور اردو الفاظ تلاش کرتے رہے۔(۱۱۰) اس کے ساتھ انھوں نے اپنی زبان میں علم حاصل کرنے پر زور دیا۔(۱۱۱) انھوں نے ہندوستان سے باہر اردو، عربی اور فارسی میں بے تکلف گفتگو کرنا بیان کیا ہے(۱۱۲) اور انگریزی کے بجائے مادری زبان میں تعلیم کا بیانیہ رقم کیا(۱۱۳) یہ ان کے دوسرے انگریز بیانیے کا حصہ تھا۔(۱۱۴) سرسید تاریخ میں یہاں تک مبالغہ کرتے ہیں کہ صفائی میں پیرس کا میونسپل محکمہ جنت میں داخلہ کا سب سے اہل ہوگا۔(۱۱۵) اس کے مقابلے میں سرسید انگریزی نظام حکومت کی تعریفوں کے بجائے اس کے نقائص بیان کرتے نظر آتے ہیں۔ بمبئی کے بیان میں(۱۱۶) بہت سے مصنفین اس شہر کو انگریزی حکومت کے عظیم نشان کے طور پر بیان کرتے آئے تھے مگر سرسید کو یہاں ریلوے اسٹیشن پر ہر جگہ غربت نظر آئی(۱۱۷) اور انھیں یہاں ہندوستان سے کوئی ثقافتی مماثلت دکھائی نہ دی۔(۱۱۸)

سرسید کو کئی جگہوں پر ہندوستان کے فن تعمیر کی یاد آتی رہی اور وہ تاج محل اور قطب مینار سے فرانسیسی عمارات کا موازنہ کرتے رہے(۱۱۹) اور ایک جگہ انھوں نے لکھا کہ ہندوستان کی عمارات زیادہ مضبوط، حسین اور باوقار ہیں۔(۱۲۰)

سرسید کو تصاویر اور عجائب گھر کی استعماری بیانیہ میں اہمیت کا بھی علم تھا جیسا کہ پیرس کے شاہی محل کی تصاویر کے بیان میں انھوں نے لکھا کہ وہ قومی جذبہ ابھارنے کا ذریعہ تھیں۔(۱۲۱) جب انھوں نے الجزائری مجاہد آزادی

امام عبدالقادر کے خاندان کی خواتین کی گرفتاری کی تصویر دیکھی تو اسے برطانوی تہذیب اور حمیت پہ دھبہ قرار دیا(۱۲۲) اور انھوں نے سوال کیا کہ ایسی تصاویر آویزاں کرنا کیا فرانسیسیوں کو زیب دیتا ہے۔ ردِ استعمار کے بیانیہ کو رقم کرتے ہوئے انھوں نے عبدالقادر کو ایک بہادر جنگ جو قرار دیا(۱۲۳) جب کہ اسی طرح کے ہندوستانی مجاہدین آزادی کو صرف ایک دہائی قبل انگریز تختہ دار پہ لٹکا چکے تھے۔ اس طرح کے رد استعمار واقعات اور بیانات ظاہر کرتے ہیں کہ سرسید کو قصہ گوئی، اس کے استعمال اور مقام کا مکمل ادراک تھا اور اپنے بیانیہ میں ان کی فعالیت کا مفید استعمال کرنا چاہتے تھے۔

اس تجزیہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سرسید کا یہ سفرنامہ ایک نظریاتی دستاویز ہے اور اگرچہ سرسید نے سفر کے بعد سوچ سمجھ کر اسے رقم نہیں کیا مگر اس میں واقعات اور کردار کے انتخاب اور ان کو نمایاں کرنے اور ترتیب دینے میں ردِ استعمار نظریات کارفرما تھے۔ اس سفرنامہ کا اردو میں شائع کرنا بھی ایک ردِ استعمار تکنیک تھی جیسا کہ انگریزوں کو بحیثیت انسان نہ کہ بحیثیت حاکم بیان کرنا ایک نوآبادیاتی نظام کے خلاف بیانیہ قائم کرنے کی کوشش تھی۔ سرسید کے سفرنامہ میں انگلستان کے جاہ وجلال کو بیان نہ کرنا بھی رد استعمار کی تکنیک کا استعمال تھا جس کے ذریعے انھوں نے انگریزی عمارات واشیاء کو بارعب قرار دینے کے بجائے ان کو یوں بیان کیا کہ جیسے ان کو سمجھ کے ہندوستانی انھیں خود بھی بنا سکتے تھے۔ ان انگریزی جلال کے ذرائع کو انھوں نے فرانسیسی اشیاء کے مقابل رکھ کر اور فرانسیسی کی تعریف کر کے ان کی اہمیت کم کر دی جس سے استعماری طاقت میں کمی رقم ہوئی۔ سرسید کی اس تکنیک و حکمت عملی سے ان کا سفرنامہ ایک عظیم ردِ استعمار تحریر ثابت ہوتا ہے۔

حوالہ جات

(۱) سرسید احمد خان، مسافرانِ لندن، مرتبہ محمد اسماعیل پانی پتی، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۹ء

(۲) Khan, Sir Syed Ahmad, A Voyage to Madernism, trans. Mushirul Hasan and Nishat Zaidi, Delhi: Primus Books. 2011.

(۳) سرسید احمد خان، مسافرانِ لندن، ص ۱۳۷

(۴) ایضاً: ص ۲۸۔۲۹

(۵) Prince, Gerald. Narratology: The Form and Function of Narrative, Berlin: Mouton Publishers. 1982

(۶) Genette, Gerard, Paratexts: Thresholds of Interpretation, Cambrige University Press, 1997

(۷) Bal, Mieke Ed: Introduction to the Theoty of Narrative, Toronto: University of toronto Press. 1999. Print.

(۸) Chatman, Saymour B. Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1978.

(۹) Chatman, Saymour B, Coming to Terms: The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film, Cornell University Press, 1990

(۱۰) Chatman, Saymour B, Coming to Terms: The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film, Cornell University Press, 1993

(۱۱) Rimmon-Kenan, Shlomith, Narrative Fiction, London: Routledge, 2005

(۱۲) Bhabha, Homi K., Nation and Narration, London: Koutledge, 1990, P.292

(۱۳) De Fina, Anna. Narrative and Identities, Anna De fina, and Alexandra Georgakopoulou, Eds. The Handbook of Narrative Analysis. Malden, Ma:John Wiley & Sons Inc. 2015, P.161

(۱۴) Riessman, Catherine Kohler. "Narrative Analysis", Narrative, Memory & Everyday life. University of Huddersfield. 2005, P.1

(۱۵) Booth, Wayne C. The Rhetoric of Finction. Chicago: University of Chicago Press. 2nd Edition. 1983

(۱۶) Phelan, James, Narrative as Phetoric: Technigue, Audience Ethics, Ideology. Columbus: Ohie State University Press, 1996

(۱۷) Phelan, James. "Rhetoric /ethics". The Cambridge Companoin to Narrative David Herman. Ed. Cambridge University Press, 2007, P.502

(۱۸) Phelan, James, "Ghe Approaches" David Harmon James Phelan Peter J Raminowitz, (ds) Narrative Theory: Core Concepts and Critical Debaies Chio, State University Press 2012, P.502

(۱۹) Phelan, James and Peter J. Rabinowitz (edit). A Companion to Narrative Theory, Blackwell, Publishing Ltd., 2005

(۲۰) Toolan, Michael, "Language", David Herman. Ed. The Cambridge Companion to Narrative, Cambridge: Cambridge University Press 2007, P.231

(۲۱) Ibid, P.502

(۲۲) Abbott, Porter, The Cambridge, Iniroduction to Narrative, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, P.36

(۲۳) Mills, Sara. Discourses of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism. London: Routledge, 1991

(۲۴) Said, Edward W. Orientalism. New York: Vintage Books, 1979

(۲۵) Neyer, Pramod K., Colonial Voices: The Discourses of Empire, John Wiley and sons. Inc. 2012

(۲۶) Riessman, Catherine Kohler. "Narrative Analysis" Narrative, Memory and Everyday Life. University of Huddersfield, 2005, P.4

(۲۷) Hogan, Patrick C. Understanding Nationalism: On Narrative, Cognitive Science, and Identity. Columbus, Ohio: Ohio State University Press, 2009

(۲۸) Ibid, P.66

(۲۹) Ibid, P.93

(۳۰) Ibid, P.168

(۳۱) Do Fina, Anna. Narratives and Identities, Anna De Fina, and Alexandra Georgakopoulou, Eds. The Handbook of Narrative Analysis. Malden, MA: John Wiley & Sons Inc. 2015

(۳۲) Ibid, P.6

(۳۳) Ibid, P.179-180

(۳۴) Riessman, Catherine Kohler, "Anolgsis of Personal Narratives" Https://www.ued.ac.uk/www.medis /microsites/cnr/documents/riess1.doc.Accessed22July, 2016

(۳۵) Both, Wayne C., "Resurrection of the Implied Author: Why Bother?" James Phelan and Peier J. Rabinowitz, Eds. A companion to Narrative Theory, Blackwell Publishing, 2005, P.77-78

(۳۶) Ibid, P.78

(۳۷) Ibid, P.77

(۳۸) Hogen, Patrick c., Understanding Nationalism: On Narrative, Cognitive Science and Identity, Columbus: Olio State University Press, 2009, P.9,30,58,67-871

(۳۹) سرسید احمد خاں، مسافران لندن، ص۲۲۔۲۳

(۴۰) Muir, William, The lif of Mahomd, London: Smith, Elder and co.1861.

(۴۱) سرسید احمد خاں، مسافران لندن، ص۱۹۲تا۱۹۳۔۱۹۷تا۲۰۶

(۴۲) ایضاً، ص۱۵۰

(۴۳) ایضاً، ص۴۷

(۴۴) ایضاً، ص۵۶

(۴۵) ایضاً، ص۱۰۷

(۴۶) ایضاً، ص۱۴۷

(۴۷) ایضاً، ص۴۹، ۷۳، ۱۳۸، ۱۳۹

(۴۸) ایضاً، ص۱۳۸، ۱۳۹، ۱۵۰

(۴۹) ایضاً، ص۳۶، ۴۶، ۱۴۲

(۵۰) ایضاً، ص۸۹

(۵۱) ایضاً، ص۳۶، ۴۷

(۵۲) ایضاً، ص۴۵

(۵۳) Booth Waync C,The Rhetoric of Fiction Chicago

University of Chicago Press.1983.

(۵۴) سرسید احمد خان، مسافران لندن، ص۱۹۴

(۵۵) ایضاً، ص۱۹۳

(۵۶) ایضاً، ص۱۵۴

(۵۷) ایضاً، ص۲۸، ۳۰، ۵۳، ۱۵۲

(۵۸) ایضاً، ص۱۹۳

(۵۹) ایضاً

(۶۰) ایضاً

(۶۱) ایضاً، ص۱۸۷

(۶۲) ایضاً، ص۱۸۴

(۶۳)ایضاً،ص۴۲
(۶۴)ایضاً،ص۴۳
(۶۵)ایضاً،ص۶۳
(۶۷)ایضاً،ص۹۱
(۶۸)ایضاً،ص۱۳۶
(۶۹)ایضاً
(۷۰)ایضاً
(۷۱)ایضاً،ص۹۴
(۷۲)ایضاً
(۷۳)ایضاً،ص۳۹،۴۰،۴۹
(۷۴)ایضاً،ص۴۸_۵۰
(۷۵)ایضاً،ص۸۵
(۷۶)ایضاً،ص۷۲
(۷۷)ایضاً،ص۴۰
(۷۸)ایضاً،ص۶۳_۶۴
(۷۹)ایضاً،ص۱۰۸_۱۰۷
(۸۰)ایضاً،ص۱۰۸
(۸۱)ایضاً،ص۷۵
(۸۲)ایضاً
(۸۳)ایضاً،ص۷۶
(۸۴)ایضاً،ص۶۶،۶۷
(۸۵)ایضاً،ص۶۸
(۸۶)ایضاً،ص۶۸،۱۰۴
(۸۷)ایضاً،ص۱۰۵
(۸۸)ایضاً،ص۷_۱۰۶
(۸۹)ایضاً،ص۱۲۹تا۱۳۲
(۹۰)ایضاً،ص۱۲۹
(۹۱)ایضاً،ص۱۰۰،۱۳۱
(۹۲)ایضاً،ص۶۳
(۹۳)ایضاً،ص۸۶
(۹۴)ایضاً،ص۶۴،۶۵
(۹۵)ایضاً،ص۷۱

(۹۶)ایضاً،ص۶۹تا۷۱

(۹۷)ایضاً،ص۶۶تا۶۸

(۹۸)ایضاً،ص۶۶

(۹۹)ایضاً

(۱۰۰)ایضاً،ص۱۰۴،۱۰۵

(۱۰۱)ایضاً،ص۸۶،۸۷

(۱۰۲)ایضاً،ص۸۷

(۱۰۳)ایضاً،ص۱۰۹

(۱۰۴)ایضاً

(۱۰۵)ایضاً،ص۱۳۵

(۱۰۶)ایضاً،ص۱۰۸

(۱۰۷)ایضاً،ص۵۷

(۱۰۸)ایضاً،ص۴۷

(۱۰۹)ایضاً،ص۸۵

(۱۱۰)ایضاً،ص۶۹تا۷۱

(۱۱۱)ایضاً،ص۹۲

(۱۱۲)ایضاً،ص۵۷،۶۳،۹۴،۶۹،۷۰،۷۱

(۱۱۳)ایضاً،ص۱۰۱

(۱۱۴)ایضاً،ص۴۵،۱۰۴،۱۰۵،۱۲۸

(۱۱۵)ایضاً،ص۱۴۲

(۱۱۶)ایضاً،صص۵۴تا۷۰

(۱۱۷)ایضاً،ص۵۴

(۱۱۸)ایضاً،ص۷۶

(۱۱۹)ایضاً،ص۸۶،۸۷،۹۸،۱۱۶،۱۲۱

(۱۲۰)ایضاً،ص۱۳۶

(۱۲۱)ایضاً،ص۱۳۸

(۱۲۲)ایضاً،ص۱۳۹

(۱۲۳)ایضاً،ص۱۳۹،۱۴۰

ماخذ: اورینٹل کالج میگزین، والیم۹۲،شمارہ۲، ۲۰۱۷ء

باب چہارم

مابعد نو آبادیات کے اہم بنیاد گزار......تعارفیہ

فرانز فینن

(1961-1925)

ماہر نفسیات، ماہر لسانیات، سیاسی مفکر و انقلابی شخصیت فرانز فینن (Frantz Fanon) مابعد نوآبادیاتی مطالعات کے بنیاد گزار ہیں۔ فرانسیسی استعماریت کے خلاف پہلے باقاعدہ مزاحمتی رویہ اختیار کرنے والے عظیم انقلابی ہیں۔ فینن نے استعمار کار اور استعمار زدہ کی نفسیات کا مطالعہ کیا۔ فینن سے قبل آکٹو مانونی (Octave Mannoni) نے نوآبادکار اور مقامی باشندے کی نفسیات پر روشنی ڈالی۔

مانونی کی کتاب (The Phychology of colonization)1950ء میں پہلی بار شائع ہوئی، جس پختگی سے فینن نے اپنی کتابوں میں نوآبادیاتی نظام کے اثرات کا مطالعہ کیا وہ اس سے قبل نظر نہیں آتا۔ فینن ۲۰ جولائی ۱۹۲۵ء میں (Martinizue) کے کیریبین جزیرے میں پیدا ہوا۔ کیریبین جزیرہ اس وقت سے آج تک فرانسیسی کالونی ہے۔ اس کا والد کیسمیر (Casimir) افریقی غلام جب کہ اس کی والدہ سفید فام نسل سے تعلق رکھتی تھی۔ اس نے ابتدائی تعلیم مارٹینک ہائی سکول لیسی (Lycee) سے حاصل کی۔ وہ چوں کہ نوآبادیاتی ملک سے تعلق رکھتا تھا اس لیے اسے فرانسیسی آقاؤں کی طرف سے جرمنی کے خلاف گوریلا جنگ لڑنا پڑی۔ ۱۹۴۳ء میں اٹھارہ سال کی عمر میں جزیرہ کریبین سے بھاگ کر برٹش کالونی (Dominiec) میں پہنچ کر آزاد فرانسیسی افواج میں شمولیت اختیار کی۔ ۱۹۴۵ء میں دوبارہ اپنے آبائی شہر مارٹینک میں واپسی اختیار کی۔ وہاں اشتراکی نظریات سے جڑت کے باعث پارلیمنٹ میں نمائندگی حاصل کی۔

فینن کی شادی فرانسیسی سفید فام خاتون جوس ڈبل (Jose Duble) سے ہوئی۔ ۱۹۵۱ء میں بطور ماہر نفسیات پریکٹس شروع کی۔ ۱۹۵۲ء میں فینن کی پہلی تصنیف "Pean Noire, Masques Blancs" شائع ہوئی۔ جس کا انگریزی ترجمہ Black Skin white masks کے نام سے سامنے آیا۔ اس کتاب میں فینن نے فرانسیسی نوآبادکار کے سیاہ فاموں پر نفسیاتی اثرات کا تجزیہ کیا۔ فرانسیسی استعماریت نے جن جن طریقوں اور جن جن ذرائع سے الجیرین اور کیریبین باشندوں کو تشدد کا نشانہ بنایا اور پھر مقامی باشندوں نے جو نفسیاتی اثرات قبول کیے۔ ان سب کا جائزہ فینن نے لیا۔ ۱۹۵۴ء میں فینن نے الجیرین مریضوں کا نفسیاتی علاج کیا۔ ۱۹۵۵ء میں الجیریا کی تحریک آزادی میں شامل ہو کر ۱۹۵۶ء میں فرانسیسی حکومت کو استعفیٰ بھیج دیا۔ ۱۹۵۷ء

میں الجیریا سے فرانس پھر تیونس چلا گیا۔ الجیریا کی آزادی کے لیے ہر ممکن کوشش کی۔ ۱۹۶۰ء میں ''لوکیمیا'' کے مرض میں مبتلا ہو گیا۔ ۱۹۶۰ء میں نوآبادیاتی نظام کی اصل روح کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے "The Wretched of the Earth" لکھی، جو ۱۹۶۱ء میں پہلی بار شائع ہوئی۔ تیونس سے میری لینڈ چلا گیا، جہاں نیشنل انسٹی ٹیوٹ آف ہیلتھ میں شامل ہوا، بالآخر سامراج کے خلاف لڑتا ۶ دسمبر ۱۹۶۱ء میں فوت ہو گیا، الجیریا میں دفن ہوا۔

درج ذیل کتب مابعد نوآبادیاتی حوالے سے اہم ہیں:

1. Black Skin white masks (1952)
2. A Dying of Colonialism (1959)
3. The Wretched of the Earth (1961)
4. Towards the African Revolution (After Death Published)

"A Dying of Colonialism" کا اُردو ترجمہ: ''سامراج کی موت'' کے نام سے خالد محمود ایڈووکیٹ نے کیا جو فکشن ہاؤس لاہور سے پہلی بار ۲۰۱۲ء میں شایع ہوا، جس کا دوسرا ایڈیشن ۲۰۱۷ء میں اشاعت کے مراحل سے گزرا۔ اس کتاب کا بنیادی تھیسس فرانسیسیوں کی وہ حکمت عملیوں کا بیان ہے جن سے انھوں نے الجزائر کے باشندوں کو ثقافتی سطح پر مغلوب کیا۔ فینن رد استعماریت کے طریقے بھی بتاتا ہے۔ جنھیں اختیار کر کے سامراج کی موت کو ممکن بنایا جا سکتا ہے۔ یہ کتاب ان لوازمات کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے جن کی رو سے الجزائر کے لوگوں میں نفسیاتی سطح پر تبدیلی آئی اور ایسی تبدیلی جس نے فرانسیسی استعمار کے خلاف ایک منظم عوامی انقلاب کی صورت اختیار کر لی۔ علاوہ ازیں فینن نے تمام نوآبادیوں کے مقامی باشندوں کو بھی استعمار سے جان چھڑانے کے طریقے، حیلے اور تدبیریں بتائیں۔ اس کتاب میں فینن نے نوآبادیاتی باشندوں کے ذہن سے وہ تمام تصورات ختم کرنا چاہے جو نوآبادکار نے استعماری صورت حال پیدا کرنے کے لیے ابھارے تھے۔ فینن استعمار زدہ کی ذہن سازی کرتا ہے کہ سب کچھ استعمار نہیں، بلکہ ہم، ہماری تہذیب، ہماری زبان اور ہماری اقدار سب درست ہیں۔ وہ مقامی باشندے کی ''اساطیری تصویر'' مسخ کرتا ہے۔

فینن کی مابعد نوآبادیاتی مطالعے پر دوسری اہم کتاب: "The Wretched of Earth" ہے۔ بقول قاضی جاوید جو نوآبادیاتی نظام اور اس کی باقیات سے لڑنے والوں کے لیے بائبل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کا اُردو ترجمہ: ''افتادگان خاک'' کے نام سے محمد پرویز اور سجاد باقر رضوی نے کیا، جو پہلی بار لاہور، نگارشات سے مارچ ۱۹۶۹ء میں شایع ہوا۔ فینن کی اس کتاب کے نام کا اُردو ترجمہ ڈاکٹر محمد اجمل نے تحریر کیا تھا۔ ایڈورڈ سعید اس کتاب کے بارے میں کہتا ہے:

"پہلی ایسی کتاب ہے، جس نے نوآبادیات اور قوم پرستی کو ان مانوں مقابلے میں پیش کیا، پھر ایک تحریک آزادی کی پیدائش کا سوانگ رچایا اور آخر میں اس تحریک کو ایک رائے شخصی اور عبوری قوت میں بدل دیا۔ فینن کی اس آخری تصنیف کا دور بین اور جدت طراز وصف زبردست لطافت سے ماخوذ ہے، جس کے ساتھ وہ سامراجی ثقافت اور اس کے قوم پرست موضوع کو (Deform) کرتے ہوئے دونوں سے آگے آزادی کی جانب دیکھتا ہے"۔

(ایڈورڈ سعید، ثقافت اور سامراج، ۲۰۰۹ء، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، ص: ۴۴۵)

فینن نے اپنی اس کتاب میں "تشدد کا نظریہ" پیش کیا ہے۔ یہ نظریہ کسی ایک نوآبادیاتی قوم تک محدود نہیں، بلکہ تمام نوآبادیاتی ممالک اور استعماری ممالک کے حوالے سے ہے۔ سعید، فینن کے تشدد کے نظریے کے حوالے سے کہتا ہے:

"تشدد کا نظریہ نوآبادیت کو ایک اجتماعی نظام کے طور پر پیش کرتا ہے، جو بالکل اسی طرح فروغ پاتا ہے جیسے انسانی رویہ غیر شعوری خواہشات سے باخبر ہوتا ہے۔۔۔ نوآبادیاتی حکومت کا تشدد اور دیسی کا جوابی تشدد ایک دوسرے کو متوازن کرتے اور غیر معمولی باہم دگر یک رنگی میں ایک دوسرے کا جواب دیتے ہیں"۔

فینن کے مطابق نوآبادیاتی اقوام میں تشدد کا فروغ اسی تناسب سے ہوگا، جس تناسب سے وہ خطرہ محسوس کریں گے۔ فینن نے جو انتہائی اہم بات کی وہ یہ کہ جس طور طریقوں سے استعمار کار مقامی باشندے کی اساطیری تصویر بناتا ہے اور اس کو سراپا برائی کے طور پر پیش کرتا ہے، بالکل اسی طرح مقامی باشندہ، مقامی دانشور / ردِ نوآبادیاتی مفکر کو چاہیے کہ وہ بھی استعمار کار کی اساطیری تصویر بنائے، جس میں اس کی "سراپا برائی" ظاہر ہو۔ نتیجتاً نوآبادیاتی باشندہ تشدد میں اور تشدد کے ذریعے آزادی حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے گا۔ فینن نے استعمار کار اور مقامی باشندے کے درمیان نفسیاتی رشتے کا باریک بینی سے جائزہ لیا ہے۔ مقامی باشندے اور نوآبادیاتی حکمران کی معاشرتی زندگی میں جو تضاد ہوتا ہے، اس کی وضاحت کی ہے اور اس تضاد کا مقامی باشندے کے ذہن پر کیا اثر ہوتا ہے یہ بتایا ہے۔ آگے چل کر فینن استعماری حکمت عملیوں کی وضاحت بیان کر کے ان کا رد پیش کرتا ہے۔ اس تمام صورت حال کے پیش نظر فینن مابعد نوآبادیاتی نقاد سے بڑھ کر ردِ نوآبادیاتی نقاد کے طور پر سامنے آتے ہیں۔

ایڈورڈ ڈبلیو سعید
(۱۹۳۵-۲۰۰۳ء)

ایڈورڈ ڈبلیو سعید بیسویں صدی کے عظیم مفکر، ادبی نقاد، ماہر تعلیم، انقلابی دانشور اور مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کے بنیاد گزار ہیں۔ سعید کا شمار بیسویں صدی کے اہم دانشوروں میں ہوتا ہے۔ ادب، کلچر، موسیقی، مذہب، میڈیا، سیاست اور لسانیات پر متعدد کتب کے مصنف ہیں۔ سعید یروشلم کے ایک خوش حال فلسطینی عیسائی گھرانے میں یکم نومبر ۱۹۳۵ء میں پیدا ہوئے۔ بچپن یروشلم میں گزارا۔ سعید کا خاندان اینگلیکن تھا۔ سعید نے بچپن کا کچھ حصہ لبنان میں بھی گزارا۔ مسلم اکثریت معاشرے میں سعید کے خاندان کی حیثیت اقلیتی تھی۔ کاروباری تقاضوں کے تحت ان کا خاندان یروشلم اور قاہرہ میں آتا جاتا رہتا تھا لیکن جب ۱۹۴۷ء میں فلسطین تقسیم ہوا تو سعید اپنے خاندان کے ہمراہ قاہرہ منتقل ہو گیا۔ ابتدائی تعلیم امریکن سکول اور وکٹوریہ کالج قاہرہ سے حاصل کی۔ ۱۹۵۰ء میں امریکہ چلا گیا۔ ۱۹۵۷ء میں پرنسٹن یونی ورسٹی سے گریجوایشن کیا۔ ۱۹۶۰ء میں ہارورڈ یونی ورسٹی سے ایم اے (انگریزی ادب) کیا۔ ۱۹۶۲ء میں جوزف کانریڈ (Joseph Conrad) پر ڈاکٹریٹ کا تھیسس مکمل کیا اور ہارورڈ یونی ورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ ۱۹۶۳ء میں سعید کولمبیا یونی ورسٹی نیویارک (امریکہ) کے شعبہ انگریزی سے منسلک ہوا، جہاں وہ تقابلی ادب پڑھاتے ۱۹۹۱ء میں پروفیسر کی حیثیت سے ریٹائرڈ ہوا۔ ۱۹۹۱ء سے ۱۹۹۹ء تک فلسطینی قومی انجمن کے ممبر رہے۔ تقریباً ۱۹۹۱ء میں سعید کینسر جیسی موذی مرض میں مبتلا ہوا، جس کی وجہ سے ۲۰۰۳ء میں وفات پائی۔ سعید اپنی وفات (۲۰۰۳ء) تک مختلف یونیورسٹیوں جن میں ہارورڈ، ایسٹین فورڈ، پرنسٹن اور جان ہاپکنس میں بطور مہمان پروفیسر منسلک رہا۔

سعید نے جن مفکرین کے اثرات قبول کیے ان میں ژاک لاکاں، گرامسکی جوزف کونرڈ، جین پال سارتر اور بطور خاص مشل فوکو شامل ہیں۔ سعید کو فوکو کا شاگرد ہونے کا اعزاز حاصل ہے۔ سعید کو عالمی دانشور ہونے کے ساتھ مابعد آبادیاتی مطالعات کے حوالے سے جن کتب سے شہرت ملی۔ ان میں درج ذیل اہم ہیں:

1. Orientalism, New York, Pantheon, 1978.
2. Covering Islam, 1981.
3. The World the text and the Critic, London, Faber, 1984.

4. Culture and Imperialism, London, Chatto and Windus, 1993.

5. Nationalism, Colonialism and Literature.

24 سے زائد کتب کے مصنف سعید کی سب سے اہم کتاب: ''شرق شناسی'' (Qrientalism) ہے، جو ۱۹۷۸ء میں پہلی بار شایع ہوا۔ اس کا اُردو ترجمہ محمد عباس نے کیا جو ''شرق شناسی'' کے نام سے پہلی بار ۲۰۰۵ء میں مقتدرہ قومی زبان اسلام آباد سے شایع ہوئی۔ سعید نے اس کتاب کے ذریعے مابعد نو آبادیاتی مطالعات کی بنیاد کو مستحکم کیا، جو بنیاد فینن نے "The Wretched of Earth" اور "Black Skin-White Mask" سے رکھی تھی۔ سعید کی اس کتاب کا بنیادی تھیسس یہ ہے کہ مغربی مفکرین نے مشرق کا علم حاصل کر کے مشرق کی جو تصویر پیش کی ہے وہ نسلی امتیاز اور سامراجی سوچ کے تابع ہے۔ نو آبادیاتی ذہنیت سے مشرق کا مطالعہ کیا گیا اور پھر مشرق کی ''اساطیری تصویر'' بنائی گی جو سراسر سامراجی مفاد پر منحصر ہے۔ مغربی مفکرین نے مشرق کا علم حاصل کرنے کے بعد جو مفروضے قائم کیے، یعنی مشرق، مغرب سے پسماندہ ہے۔ مشرقی تہذیب وثقافت کی کوئی حیثیت نہیں، مشرق کی اپنی تاریخ نہیں ہے۔ مشرقی ادب مغرب کی ایک شیلف سے کم تر ہے۔ مشرقی انسان سست، کاہل، جاہل، پسماندہ، وحشی، جنگلی اور جانور کی حیثیت رکھتا ہے۔ مشرقی آدمی اس قابل نہیں ہے کہ وہ خود پر حکومت کر سکے، لہٰذا اس پر حکومت کرنے اور اسے کنٹرول کرنے، مہذب بنانے، متمدن بنانے اور تمیز سکھانے کا کام مغربی آدمی کے سپرد ہے۔ سعید نے مغربی مفکرین کے ان مفروضوں کا تجزیہ کیا۔ مشرق کے بارے جو مغرب نے مذکورہ تصورات قائم کیے، ان کا جائزہ لے کر سعید نے یہ نتیجہ نکالا، یہ مفروضے حقیقت سے بہت دور ہیں۔ ان مفروضوں کی حقیقت مغربی سیاست دانوں کی سیاسی چال ہے، یعنی وہ ان مفروضوں کی بنیاد پر مشرق پر حکومت کرنا چاہتے ہیں۔

سعید نے ان تمام امتیازات کا جائزہ لیا، جو مستشرقین نے مغرب اور مشرق میں روا رکھ کر مغربی سامراجی مفادات حاصل کیے۔ سعید نے اپنی اس کتاب میں یہ کوشش کی ہے کہ کسی طرح مشرقی انفرادیت کی پہچان کی جائے اور یہ باور کیا جائے کہ مغرب نے مشرق کے بارے میں جو تصورات قائم کیے وہ نو آبادیاتی ذہنیت کے حامل ہیں۔ ان تصورات کی بنیاد مغرب کی توسیع پسندی اور نو آبادیاتی نظام قائم کرنے کی عام حکمت عملی سے مشتق ہے۔ بقول سعید:

> ''مشرق شناسی کے عمومی معنی یہ ہیں کہ یہ ایک اندازِ فکر کا نام ہے، جس کی بنیاد علم موجودات اور نظریہ علم کے مطابق اس امتیاز پر ہے، جو خاص مشرق اور بسا اوقات خاص مغرب کے درمیان ہے''۔ (شرق شناسی، ص:۳)

مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کے حوالے سے سعید کی یہ کتاب ''شرق شناسی'' بنیادی نوعیت کی حامل ہے۔ اس کتاب کی وجہ سے سعید مابعد نوآبادیاتی مطالعات کے بنیاد گزار ٹھہرے اور یوں تنقید میں مابعد نوآبادیاتی تھیوری شامل ہوئی، جو باقاعدہ ۱۹۸۰ء میں ادبی تنقیدی تھیوری کی صورت میں ادبی تنقید کا حصہ بنی۔ اس کے بعد نوآبادیاتی عہد اور مابعد نوآبادیاتی عہد کے ادب کا مطالعہ ہونے لگا۔

سعید کی دوسری اہم کتاب: "Culture and Imperialim" (1993) ہے۔ جس کا اردو ترجمہ ''ثقافت اور سامراج'' کے نام سے یاسر جواد نے کیا جو پہلی بار ۲۰۰۹ء میں مقتدرہ قومی زبان اسلام آباد سے شائع ہوا۔ اس کتاب کا بنیادی تھیسس یہ ہے، نوآبادیاتی نظام نے ادب کو کس طرح متاثر کیا۔ مزید یہ کہ مشرق و مغرب کے ادیبوں نے جو ادب تخلیق کیا اس میں کس طرح سامراجی مفاد اور ردِ نوآبادیات ہے یعنی کہاں تک نوآبادیاتی نظام کے خلاف مزاحمت ہے۔ سعید کی یہ کتاب مابعد نوآبادیاتی تنقید کا عملی نمونہ ہے۔ سعید نے ان ادیبوں کا ذکر کیا، جنھوں نے ردِ نوآبادیاتی رویہ اختیار کیا۔ ان میں اقبال، فیض، نگوگی اور عبدالرحمن منیف شامل ہیں۔ سعید نے ان مغربی ادیبوں کی تخلیقات کا بھی جائزہ لیا، جن میں نوآبادیاتی ذہنیت کام کر رہی تھی۔ مثلاً: کونرڈ کی تخلیق کا جائزہ لیتے ہوئے سعید کا کہنا ہے:

''کونرڈ ہمیں یہ احساس نہیں دیتا کہ وہ سامراجیت کا کوئی بھرپور انداز میں محسوس کردہ متبادل تصور کر سکتا تھا۔ افریقہ، ایشیا یا امریکہ کے جن دیسی لوگوں کے بارے میں اس نے لکھا وہ مختاری کے لیے نااہل تھے''۔

کونرڈ نے گو سامراجیت پر تنقید کی لیکن اس کی تخلیقات سامراجیت کا خاتمہ نہ کر سکیں، سعید نے ان دانشوروں کا مطالعہ کیا جن کی یہ سوچ تھی کہ یہ نوآبادیوں کے لوگ صرف نوآبادیت کے مستحق ہیں۔ نیز عدن، الجیریا، ہندوستان، انڈوچائنا اور دیگر جگہوں سے واپس آنا احمقانہ عمل تھا۔ لہٰذا ان علاقوں کو دوبارہ نوآبادیاتی بنایا جائے تو یہ اچھا رہے گا۔ یہ وہ سامراجی سوچ ہے جس کو سعید نے اپنی پوری اس کتاب میں مختلف ادیبوں کی تخلیقات کا جائزہ لے کر پیش کیا ہے۔ کونرڈ کے ناول "Nostromo" کا تفصیلی جائزہ پیش کیا، وہ کہتا ہے کہ اس ناول میں جوزف کونرڈ نے یہ بتایا ہے کہ زندگی کے اہم فیصلوں کا ماخذ مغرب میں ہے اور اس کے نمائندے آزاد ہیں کہ وہ تیسری دنیا کے مردہ ذہن پر جو اثر چاہیں پیدا کریں۔ کونرڈ کے علاوہ سعید نے علی شریعتی اور جلال آل احمد کا جائزہ لیا، جنھوں نے ایرانی اسلامی انقلاب لایا۔ کینیا کے نگوگی اور سوڈانی طیب صالح کے ناولوں کا جائزہ لیا، جنھوں نے نوآبادیاتی ثقافت کو اپنے ناولوں کا موضوع بنایا۔ ان کے علاوہ ڈیرک والکوٹ، ایمی سیزر، چنیوا اچیبے، پبلو نیرودا اور برائن فرائیل کی تخلیقات کا جائزہ لیا۔

سعید نے تقابلی بنیادوں پر مابعد نوآبادیاتی تنقید کی عملی مثالیں دیں۔ ان برطانوی ناولوں کا جائزہ لیا۔
جنھوں نے سامراجی سوچ کو پروان چڑھایا۔ ان ناول نگاروں میں جین آسٹن اور ڈکنز بطور خاص شامل ہیں۔
کپلنگ کے ناول: ''کم'' (KIM) کا جائزہ لیا، جو ۱۹۰۱ء میں پہلی بار شایع ہوا۔ کپلنگ کے اس ناول کے متعلق
سعید کا کہنا ہے کہ یہ ناول ہندوستانیوں کو یوں پیش کرتا ہے کہ انھیں (ہندوستانیوں کو) برطانوی ڈنڈا چاہیے۔
کپلنگ اپنے ناول کے ذریعے کہنا چاہتا ہے کہ ہندوستانی باشندے کی فطرت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اسے
پوری نگرانی میں رکھا جائے۔ آگے چل کر سعید نے کامیو کے ناولوں کا جائزہ لیا، جنھوں نے الجیریا پر نوآبادیاتی تسلط
قائم کرنے کی راہ ہموار کی۔ کتاب کے نصف آخری حصے میں ییٹس کی شاعری کا مابعد نوآبادتی مطالعہ کیا، فینن کی
تحریروں کا مطالعہ کیا۔ کتاب کا آخری باب امریکہ کی سامراجیت کے لیے اہم ہے۔ سعید کا کہنا ہے کہ دوسری جنگ
عظیم سے قبل جس طرح برطانیہ اور فرانس نے یورپی مرکزیت کو تقویت دے کر مشرق کا غلط تصور قائم کیا، اسی طرح
امریکہ دوسری جنگ عظیم کے بعد مشرق کے بارے تصور قائم کر رہا ہے۔ سعید نے اپنی اس کتاب میں استعمار کار
مصنفین اور استعمار زدہ مصنفین کی تحریروں کا مطالعہ کر کے مابعد نوآبادیاتی تنقید کی بنیاد کو مستحکم بنایا۔ ان کتب کی وجہ
سے سعید مابعد نوآبادیاتی تنقید کے معمارِ اول ہیں۔

گائیتری چکرورتی اسپی وک

(۱۹۴۲ء۔۔۔۔)

مابعد نوآبادیاتی تنقید میں تیسرا اہم نام گائیتری چکرورتی اسپی وک کا ہے۔ گائیتری کی پہچان ایک ادبی نقاد، تانیثی نقاد، مارکسزم اور بطور خاص مابعد نوآبادیاتی نقاد کی ہے۔ گائیتری ۲۴ فروری ۱۹۴۲ء کو کلکتہ (انڈیا) میں پیدا ہوئیں۔ والد کا نام پارش چندرا چکرورتی تھا۔ والدہ کا نام سیوانی چکرورتی تھا۔ گائیتری کے دادا اپراپ چندرا ماجمدر کلکتہ کے معروف ڈاکٹر تھے۔ گائیتری نے ابتدائی تعلیم جان ڈیویزن گرلز ہائر سکینڈری سکول سے حاصل کی۔ بی اے پریزیڈنسی کالج کلکتہ سے ۱۹۵۱ء میں کیا۔ ۱۹۶۱ء میں ایم۔ اے انگریزی کی ڈگری کارنیل یونی ورسٹی امریکہ سے حاصل کی۔ ۱۹۶۴۔۱۹۶۳ء میں گرٹن کالج کیمبرج میں بطور ریسرچ اسکالر کام شروع کیا۔ گائیتری نے اپنی ریسرچ ولیم بٹلر ییٹس کی شاعری اور زندگی پر مکمل کی۔ ۱۹۶۵ء میں گائیتری نے اسسٹنٹ پروفیسر کی حیثیت سے شعبہ انگریزی یونیورسٹی آف لووا (Lowa) سے ملازمت کا آغاز کیا۔ تقریباً ۱۹۶۷ء میں گائیتری نے رد تشکیلی نقاد دریدا کی مشہور کتاب "Of Grammatology" کا ترجمہ کیا۔ اس ترجمے کی وجہ سے امریکہ پہلی بار رد تشکیلی/پس ساختیاتی تنقیدی تھیوری سے واقف ہوا۔ یہ ترجمہ گائیتری کا اعزاز ہے۔ ۱۹۷۴ء میں یونی ورسٹی آف لاوا (Lowa) کے شعبہ تقابلی ادبیات میں ترجمہ کا ادارہ قائم کیا۔ ۱۹۷۸ء میں بطور پروفیسر آف انگریزی ٹیکساس یونی ورسٹی کے شعبہ تقابلی ادبیات میں ملازمت اختیار کی۔ ۱۹۸۲ء میں ایموری یونی یونیورسٹی (Emory University) کے شعبہ تقابلی ادبیات کو بطور پروفیسر جوائن کیا۔ ۱۹۸۶ء میں یونی ورسٹی آف پیٹس برگ چلی گئیں۔

۱۹۹۱ء میں کولمبیا یونیورسٹی نیویارک کو جوائن کیا۔ گیارہ یونیورسٹیوں سے اعزازی ڈاکٹریٹ کی ڈگریاں حاصل کیں۔ مختلف رسائل و جرائد کی ادارت سنبھالے رکھی۔ ۱۹۹۷ء میں ساہتیہ اکیڈمی کی طرف سے بنگالی ادب کو انگریزی میں ترجمہ کرنے پر پرائز دیا گیا۔ ۲۰۱۳ء میں گائیتری کی خدمات کے اعتراف میں فلسفہ اور آرٹ کا کیوٹو پرائز (Kyoto Prize) دیا گیا۔ پدما بھوشان ایوارڈ (انڈیا) سے بھی نوازا گیا۔

گائیتری کی مابعد نوآبادیاتی تنقید کے حوالے سے سب سے اہم کتاب: "The Post Colonial

"Critic Interoious" ہے، جس کی پہلی اشاعت ۱۹۹۰ء میں ہوئی۔ دوسری کتاب: "A Critique of Post Colonial Reason" ہے۔اس کی پہلی اشاعت ۱۹۹۹ء میں ہوئی۔

ان کتب میں گائیتری مابعد نوآبادیاتی نقاد کی حیثیت سے ابھر کر سامنے آئیں، جن میں انھوں نے تانیثیت اور مابعد نوآبادیاتی تنقید کے ڈانڈے آپس میں ملائے۔ گائیتری نے (Subaltern) کے حوالے سے کافی بحث کی۔ اُردو میں اس کا ترجمہ ''دلت'' کیا گیا ہے۔ دلت سے مراد نوآبادیاتی عوام کا نچلا طبقہ ہے۔ یہ اصطلاح سب سے پہلے گرامسکی نے وضع کی۔ جسے فکشن میں "Antionette" اور "Bertha" نے استعمال کیا۔ دلت کا کردار نوآبادیاتی نظام میں ''خاموش کردار'' ہے۔ یہ طبقہ مجبور اور پسا ہوا ہوتا ہے۔ یہ طبقہ نئی نوآبادیت میں بول سکتا ہے اور نہ ہی خود مختاری حاصل کر سکتا ہے۔ گائیتری نے دعویٰ کیا ہے کہ جب تک یہ نچلا، پست، پسا ہوا اور کمزور طبقہ اپنی ان مذکورہ خصوصیات سے باہر نہیں آئے گا، تب تک وہ نوآبادیاتی نظام کے شکنجے میں پھنسا رہے گا۔ گائیتری سوال اٹھاتی ہیں کہ اگر کوئی مغربی دانشور بھی ان کے خلاف نہ بولے اور وہ خود بھی اپنی آزادی کے لیے نہ بولیں تو پھر کوئی بھی نوآبادیات مخالف ڈسکورس کیوں کر پیدا ہو سکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہنا چاہیے کہ ردنوآبادیات اس صورت ممکن ہے جب ''دلت'' کا کردار خاموشی توڑے گا۔

ہومی کے بھابھا

(۱۹۴۹ء۔۔۔)

مابعد نوآبادیاتی تنقید کا چوتھا اہم ستون ہومی کے بھابھا ہیں۔ جنھوں نے نظریاتی و عملی دونوں سطح پر مابعد نوآبادیاتی تنقید کو پیش کیا۔ بھابھا یکم نومبر ۱۹۴۹ء کو ممبئی (انڈیا) کے پارسی گھرانے میں پیدا ہوئے، ابتدائی تعلیم مرے سکول ممبئی سے حاصل کی۔ بی اے کی ڈگری انفنسٹون کالج ممبئی سے حاصل کی، جو اس وقت ممبئی یونی ورسٹی سے ملحق تھا۔ انگریزی میں ایم اے کی ڈگری کرائسٹ چرچ اوکسفرڈ یونی ورسٹی سے حاصل کی، اس کے بعد ایم فل اور ڈاکٹریٹ کی ڈگری بھی وہیں سے حاصل کی۔ بھابھا نے عملی زندگی کا آغاز شعبہ انگریزی یونی ورسٹی آف سسیکس (Sussex) سے بطور استاد کیا۔ ۱۹۹۷ء سے ۲۰۰۱ء تک شکاگو یونی ورسٹی میں رہے۔ ایک سال کے لیے ۲۰۰۲ء تک یونی ورسٹی کالج لندن میں بطور مہمان پروفیسر آف انگریزی ادب کے خدمات سرانجام دیں۔ ۲۰۱۲ء میں انڈین حکومت کی طرف سے بھابھا کو پدما بھوشان ایوارڈ سے نوازا گیا۔

بھابھا کی اہم تصنیف "The Location of Culture (1990)" ہے۔ جس میں بھابھا نے چند اہم مابعد نوآبادیاتی اصطلاحات بیان کی ہیں۔ ثقافتی مطالعات میں اس کتاب کو ناقابلِ فراموش اہمیت حاصل ہے۔ استعمار کار اور استعمار زدہ کے رشتے کا تجزیہ کیا تو اسے جن نفسیاتی معاملات سے آگاہی ہوتی، بھابھا نے ان کے لیے باقاعدہ اصطلاحات وضع کیں اور پھر ان کی تشریح کی۔ تین اصطلاحات کی وضاحت ذیل میں کی جاتی ہے۔

(Hybridity) (دوغلا پن، مخلوط النسل)

یہ اصطلاح بنیادی طور پر بائیولوجی کی ہے۔ ثقافتی مطالعات میں اس کی اہمیت مابعد نوآبادیاتی تھیوری کے حوالے سے اہم ہے۔ بھابھا نے یہ اصطلاح اپنی کتاب: "The Location of Culture" میں بیان کی۔ استعمار کار جب بھی کسی ملک کو اپنی نوآبادی (Colony) بناتا ہے تو اس پر اپنا کلچر مسلط کرتا ہے۔ مسلط کیے گئے استعماری کلچر سے مقامی باشندے کی کلچر شناخت ختم ہو کر رہ جاتی ہے۔ کچھ استعمار کار اپنی ثقافت مقامی باشندوں پر مسلط کرتا ہے اور کچھ مقامی باشندہ خود حکمران کی ثقافت قبول کرتا ہے اور اسے اختیار کرتا ہے۔ قبول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ استعماری کلچر کو اعلیٰ اور ماڈل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ اسے ہر طرح سے برتر ثابت کیا جاتا ہے۔ یوں اس

مفروضے کو مقامی باشندہ قبول کر کے استعماری کلچر کو اپنانے کی کوشش کرتا ہے۔ صرف مقامی باشندہ ہی استعماری کلچر سے نہیں، بلکہ استعمار کار بھی مقامی کلچر سے متاثر ہوتا ہے، لیکن وہ اپناتا نہیں۔ مقامی باشندہ کچھ اپنا اور کچھ استعماری کلچر کو اپنا کر دوغلیت کا شکار ہو جاتا ہے۔ وہ نہ تو مکمل طور پر اپنا کلچر اپناتا ہے اور نہ ہی استعماری کلچر اپنا سکتا ہے۔ اس صورت حال میں مقامی باشندے میں ثقافتی شناخت ختم ہو کر رہ جاتی ہے۔ مقامی باشندے کو اپنی زندگی میں دو ثقافتوں سے نبرد آزما ہونا پڑتا ہے۔ یہی دو ثقافتوں کی گنڈ مڈ جس کا سامنا مقامی باشندے کو کرنا پڑتا ہے، اسے بھا بھا نے (Hybridity) کی اصطلاح سے بیان کیا۔

(Ambivalence) (دوجذبیت)

مابعد نوآبادیاتی مطالعات میں بھابھا کی یہ اصطلاح کلیدی حیثیت کی مثال ہے۔ ناصر عباس نیر نے اس کا ترجمہ ''دوجذبیت''، فرخ ندیم نے ''دوگونیت'' اور ڈاکٹر محمد اشرف کمال نے ''ابہام'' لکھا ہے۔ نوآبادیاتی عہد و مابعد نوآبادیاتی عہد دونوں کے ادب میں نوآبادیاتی تمدن استعماری ثقافت کے بارے میں قبول و رد کے دو متضاد جذبات کا استعمار زدہ میں پایا جانا ''دوجذبیت'' کہلاتا ہے۔ مقامی باشندوں میں استعماری ثقافت کے حوالے سے دو متضاد جذبات پائے جاتے ہیں۔ کچھ چیزیں رد کی جاتی ہیں اور کچھ چیزیں قبول کی جاتی ہیں۔ دوسری صورت میں ایک ہی چیز کے بارے میں محبت یا نفرت کا جذبہ ہوتا ہے۔ مقامی باشندے کی یہ نفسیاتی کش مکش ''دوجذبیت'' کہلاتی ہے۔

(Mimicry) (نقل):

یہ اصطلاح اگرچہ بھابھا نے بیان کی، لیکن اس کی وضاحت ہمیں فرانز فینن کے ہاں بھی ملتی ہے۔ استعمار کار اور استعمار زدہ کے رشتوں کا مطالعہ کرتے ہوئے فینن نے کہا تھا کہ مقامی باشندہ، استعماری حکمران کو رشک کی نظر سے دیکھتا ہے۔ یہ رشک کی نظر مقامی باشندے کو استعمار کی نقل تک لے جاتی ہے۔ مقامی باشندہ جو استعمار کار کی ثقافت اختیار (Adopt) کرنے کی کوشش کرتا ہے، وہ دراصل استعمار کی نقل کرتا ہے۔ استعماری ثقافت کو مقامی باشندہ اپنانے میں فخر محسوس کرتا ہے، وہ سمجھتا ہے کہ وہ (مقامی باشندہ) استعمار کے برابر ہو جائے گا۔ حالاں کہ نوآبادیاتی عہد میں ایسا نہیں ہوتا، استعمار کبھی نہیں چاہتا کہ مقامی باشندہ مکمل طور پر اس سے برابری کرے، وہ (استعمار کار) مقامی باشندے سے ایک خاص فاصلہ رکھتا ہے۔ استعمار کی نقل اسے اپنی ثقافت جو اس کی شناخت ہوتی ہے سے دور کر دیتی ہے۔ نہ صرف دور بلکہ مقامی باشندہ اپنی ثقافت، اپنی اقدار اور اپنی زبان، لباس کو کم تر سمجھنے لگتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ استعمار کی ثقافت، اس کی اقدار، اس کی زبان و لباس کی نقل کرتا ہے۔ بھابھا نے

اسے مزید تفہیم وتشریح سے بیان کیا۔

مذکورہ اصطلاحات کے علاوہ بھی بھابھانے ثقافتی مطالبات کرتے ہوئے کافی بحث کی۔ دیگر مابعد نوآبادیاتی ناقدین میں مثل فوکو (کیوں کہ اس سے کچھ نظریات اخذ کیے گئے)، آرشیو کمار ڈپش چکروتی، جوزف ارنسٹ، امرار چہ یو، ہیلن گلبرٹ، ڈیرک جارجی، جوہانہ ٹامیکن وغیرہ شامل ہیں۔ روسی مابعد نوآبادیاتی ناقدین میں چچر وف، لیون پولوسنکایا اور بیلوکرنیٹسکی سربلند ہیں۔ افریقی ناقدین میں نگوگی اور چنیوا اچیبے کے نام قابل ذکر ہیں۔ عربوں میں عبدالرحمٰن المنیف اوران کے علاوہ ایک لمبی فہرست ہے۔ ہندوستانی ناقدین میں اردن وحتی رائے، عقیل احمد صدیقی، شمس الرحمٰن فاروقی، اعجاز احمد، احاب حسن جب کہ پاکستان میں ڈاکٹر ناصر عباس نیر نے مابعد نوآبادیاتی مطالعات پیش کرکے اُردو ادب کی تشکیلِ جدید کی ہے۔

مابعد نوآبادیات کی اہم اصطلاحات

۱- نوآبادیات:(Colonial)

نوآبادیات (Colonial) کے لفظی معنی نئی آبادی بسانا، کسی نئی جگہ آباد ہونا یا ایک جگہ سے دوسری جگہ ہجرت کر کے آباد ہونا کے ہیں۔ بیشتر انگریزی اُردو لغات میں نوآبادیات (Colonial) کے معنی و مفہوم جو بیان کیے گئے ہیں، وہ اصطلاحی ہیں۔ نوآبادیات سے مراد ترقی یافتہ اقوام کا غیر ترقی یافتہ یا پسماندہ علاقوں میں جا کر وہاں کی عوام کو یرغمال بنا کر ایسا نظام قائم کرنا، جس سے معاشی، سیاسی، تعلیمی، مذہبی، ثقافتی و تہذیبی لحاظ سے مقامی باشندے کو Demage کیا جائے۔ یہ نظام ''نوآبادیاتی نظام'' کہلائے گا۔ جب نوآبادیاتی نظام کی بات ہوتی ہے تو اس سے مراد ایک ایسا نظام ہوتا ہے، جس میں استعمار کار اپنی نوآبادی (Colony) میں مغلوب باشندے کی ثقافت کے ہر پہلو کو کم تر ظاہر کر کے اپنی (استعماری ثقافت) کو محکوم قوم پر مسلط کرتا ہے۔

جیسے بھی کہیں بھی نوآبادیات (Colonial) کی بات ہوگی تو اس سے مراد نوآبادیاتی نظام (colonialism) ہی لیا جائے گا۔ کسی بھی نوآبادی (Colony) بنانے کا مقصد اس ملک کی معیشت کو اپنے ہاتھوں میں لینا ہوتا ہے۔ معاشی مفاد کے حصول کے لیے استعمار کار، مقامی باشندے کو ثقافتی طور پر نشانہ بناتا ہے۔ نوآبادی (Colony) کی حیثیت محض صارُف ہوتی ہے، جب کہ سامراجی ملک کی حیثیت صنعتی ہوتی ہے۔

۲- مابعد نوآبادیات:(Post-Colonialism)

یہ ایک سیاسی، معاشی، ثقافتی اور بالخصوص ادبی اصطلاح ہے۔ اس کا لفظی مطلب ''نوآبادیاتی عہد کے بعد کا دور'' ہے، لیکن جب ادبی اصطلاح کے طور پر ہم دیکھتے ہیں تو یہ ایک مکمل تنقیدی ادبی تھیوری کے طور پر ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس کے لیے بعض ناقدین نے مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کا لفظ استعمال کیا ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، کالونیل ڈسکورس کا مطالعہ ہے۔ اس میں نوآبادیاتی عہد کے ادب کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ نوآبادیاتی عہد و مابعد نوآبادیاتی عہد میں استعمار کار اور مقامی باشندے کے درمیان ثقافتی رشتے کا ادبی متن سے مطالعہ ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، سعید کی کتاب: ''شرق شناسی'' (۱۹۷۸ء) کے ذریعے ابھر کر سامنے آیا، جب کہ باقاعدہ ادبی تنقید اس تھیوری سے ۱۹۸۰ء میں روشناس ہوئی۔

اس کی مزید وضاحت راقم کے مقدمہ کے آخری حصے سے ملاحظہ ہو۔

۳۔ مابعد نوآبادیاتی تنقید (Post-Colonialism)

مابعد نوآبادیاتی تنقید، مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کا حصہ ہے۔ اس سے نوآبادیاتی و مابعد نوآبادیاتی عہد میں لکھے جانے والے ادبی متن کے اغراض و مقاصد، اس میں مصنف اور استعمار کار کے رشتے، مقامی باشندے اور استعمار کار کے رشتے کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ مابعد نوآبادیاتی تنقید، از سر نو استعمار زدہ ادب کا مطالعہ کرتی ہے تاکہ مقامی ثقافت و شناخت کی بازیافت کی جائے۔ نوآبادیاتی عہد میں مقامی باشندے (نقاد) نے ادب کا مطالعہ نوآبادیاتی ذہنیت سے کیا، مابعد نوآبادیاتی تنقید اس بات کا اعلان کرتی ہے کہ اب ادب کا مطالعہ مقامی ثقافتی بنیادوں پر کیا جائے تاکہ مقامی ثقافت اور مقامی باشندے کی شناخت ابھر کر سامنے آئے، جو نوآبادیاتی عہد میں کہیں گم ہوگئی تھی۔ مغرب کے بنائے ہوئے اس ثقافتی برتری کے تصور کو رد کر کے مقامی ثقافتی انفرادیت کو اجاگر کرتی ہے۔ یورپی مرکزیت کو لامرکزیت دیتی ہے۔ نوآبادیاتی ڈسکورس کا مطالعہ کرتی ہے، جو نوآبادیاتی صورت حال پیدا کرنے میں معاون رہی۔

مزید مطالعے کے لیے راقم کے ''مقدمہ'' کے آخر میں ملاحظہ کریں۔

۴۔ نوآبادیاتی تمدن (Colonial Culture)

استعماریت (Imperialism) اور نوآبادیاتی نظام (Colonialsim) میں فرق بیان کرتے ہوئے ناقدین نے رائے دی ہے کہ استعماریت میں ثقافتی غلبہ نہیں کیا جاتا، جب کہ نوآبادیاتی نظام میں ثقافتی غلبہ کیا جاتا ہے۔ نوآبادیاتی نظام میں استعمار کار کی طرف سے مقامی باشندے پر مسلط کیے جانے والے جملہ ثقافتی عناصر ''نوآبادیاتی تمدن'' کہلاتے ہیں۔ ریاض ہمدانی نے نوآبادیاتی تمدن کی یوں تعریف کی: ''نوآبادکاروں اور مقامی باشندوں کے مابین سیاسی، سماجی، معاشی، معاشرتی اور علمی وفنونی سطح کے وہ تمام رجحانات و میلانات جو ایک نئے اور کش مکش کے حامل سامراجی مفادات کا تحفظ کرنے والے سماجی ڈھانچے کو جنم دے، نوآبادیاتی تمدن کہلائے گا''۔

نوآبادکار جب اپنے طور پر قاعدے، قانون، اصولِ معاشرت، طرز حیات اور اداروں کی تشکیل کرے گا تو یقیناً وہ سب ''استعماری فائدے'' کے لیے ہوگا۔ نوآبادیاتی تمدن، مقامی باشندے کی شناخت ختم کر کے اسے حاشیے پہ دھکیل دیتا ہے۔

مزید مطالعے کے لیے کتاب میں شامل ''ڈاکٹر ریاض ہمدانی'' کا مضمون ملاحظہ کریں۔

۵- سامراجیت/استعماریت:(Imperialism)

سامراج ایک سیاسی معاشیات کی اصطلاح ہے۔ سامراج کے معنی ''غیروں کا راج'' کے ہیں۔ غیروں کا راج یوں ہوتا ہے کہ حکمران طبقہ مقامی آبادی، ملک یا خطہ سے نہ ہو، یعنی بیرونی قوم، گروہ اور حکومت کی دوسری قوم، گروہ یا ملک پر قبضہ کر کے اسے اپنے مفاد کے تابع رکھے، یہ سامراجیت ہے۔ وہ مفاد سیاسی، معاشی اور ثقافتی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ مورخین و ناقدین نے سامراجیت کے تین ادوار بتائے ہیں۔ قدیم سامراجیت، یورپی سامراجیت اور نوسامراجیت، قدیم سامراجیت، ثقافتی اطاعت نہیں چاہتی تھی، صرف سیاسی و انتظامی جب کہ یورپی سامراجیت (جو پندرھوریں صدی عیسویں میں شروع ہوئی) جس ملک کو اپنی نوآبادی (Colony) بناتی ہے۔ اس سے ثقافتی اطاعت کی بھی طلب رکھتی ہے۔ پندرھویں صدی سے آغاز ہونے والی یورپی سامراجیت نے جب سامراجیت کے ساتھ ساتھ ثقافتی اطاعت طلب کی، اس کے لیے ''نوآبادیاتی نظام'' کی اصطلاح ابھر کر سامنے آئی۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد سامراجیت سے مراد اپنے ہی ملک میں رہتے ہوئے مختلف پالیسیوں کے ذریعے پسماندہ/تیسری دنیا کے ممالک کو اپنے مفاد کے تابع رکھنا اور ان ممالک کی معاشی ترقی روک کر اپنی مصنوعات کو وہاں فروخت کرنا ہے۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد یورپی نوآبادیاتی نظام کمزور ہونا شروع ہوا اور بہت ممالک آزاد ہونے لگے۔ امریکہ سپر پاور بن کر دنیا کے سامنے ''نیا سامراج'' کھڑا ہوا۔ جس نے براہ راست پسماندہ ممالک کو اپنی نوآبادی (Colony) بنانے کے بجائے ان کو اپنے معاشی و سیاسی مفاد کے تابع رکھنے کی مختلف چالیں چلیں۔ وہیں بیٹھے اس (امریکہ) نے ثقافتی غلبہ اپنانے کی مختلف ذریعے پیدا کیے۔ امریکہ کے اس طرز عمل کو ''جدید سامراجیت'' کہتے ہیں۔

٦- ردنوآبادیات:(De-Colonization)

اس کے لیے ''ترک نوآبادیات'' اور ''سامراج شکن'' کے لفظ بھی استعمال ہوتے ہیں۔ ردنوآبادیات کا مطلب ''یورپی مرکزیت'' سے نہ صرف انکار ہے بلکہ اس کے مدمقابل ''مشرق'' کو لاکھڑا کرنے کی سعی ہے۔ نوآبادیاتی نظام کے تمام سیاسی، معاشی، تعلیمی، مذہبی اور تہذیبی و ثقافتی نظریات سے روگردانی ''ردنوآبادیات'' ہے، جب کوئی ملک نوآبادیاتی نظام کے جال سے سیاسی و انتظامی طور پر آزاد ہوتا ہے تو اس وقت اسے (نوآزاد ملک) ذہنی و نفسیاتی غلامی سے بھی باہر نکلنا ہوتا ہے۔ سامراج کی ذہنی و نفسیاتی غلامی سے باہر آنے کا عمل ''ردنوآبادیات'' کہلاتا ہے۔ ردنوآبادیات کے بعد ہی نوآزاد ملک صحیح معنوں میں معاشی و ثقافتی ترقی کر سکتا ہے۔ بصورت دیگر کسی

صورت ممکن نہیں کیوں اس (نوآباد ملک) کی حیثیت صارف سے زیادہ نہیں ہوتی۔ ردنوآبادیات اصل میں نفسیاتی غلامی سے باہر آنا ہے۔ نوآبادیاتی تمدن، نوآبادیاتی ورثہ (کالونیل سرمایہ دار، کالونیل جاگیردار، کالونیل فوج، عدلیہ، پولیس، استعماری زبان) اور یورپی مرکزیت کا خاتمہ ''ردنوآبادت'' ہے، جب کوئی مقامی باشندوں اپنی تہذیب وثقافت اور اپنی شناخت کا تعین کرلے گا تو یقیناً ''ردِنوآبادیات'' ہوجائے گی۔ بعض ناقدین کے ہاں نوآبادیاتی عہد میں سامراج شکن رویہ ''ردِنوآبادیات'' کہلاتا ہے۔

۷۔''ردنوآبادیاتی تنقید'':(De-Colonia List Criticism)

مابعدنوآبادتی تنقید (Postcolonia List Criticsim) جس طرح مابعدنوآبادیاتی مطالعہ (Post Colonialism) کا حصہ ہے، اسی طرح ردنوآبادیاتی تنقید مابعدنوآبادیاتی تنقید کا حصہ ہے۔ مابعدنوآبادیاتی تنقید، نوآبادیاتی عہد و مابعدنوآبادیاتی عہد دونوں میں لکھے جانے والے ادب کا احاطہ کرتی ہے، جب کہ رد نوآبادیاتی تنقید کا دائرہ کار مابعدنوآبادیاتی عہد میں لکھے جانے والے ادب کا مطالعہ ہے۔ ردِنوآبادیاتی تنقید نوآبادیاتی عہد میں ادب پرکی جانے والے:''نوآبادیاتی ذہنیت'' کے ساتھ تنقید (جسے نوآبادیاتی تنقید کہتے ہیں) کا رد کرتی ہے۔ ردنوآبادیاتی تنقید مقامی شناخت اور ثقافت کی پہچان میں اہم رول ادا کرتی ہے۔

بقول احمد سہیل:

> ''ردنوآبادیاتی تنقید سامراجی قدروں اور نظریات کو ہی نشانِ ہدف نہیں بناتی، بلکہ دیگر جمہوری معاشرتی اور سیاسی نظاموں میں چھپے ہوئے نوآبادیاتی اور سامراجی عناصر (عزائم) کو بھی شناخت کرلیتی ہے، کیوں کہ ان نظاموں میں فرد کی آزادی کا دھوکہ ہے''۔

ادبی سطح پر سامراجی عناصر کی شناخت اور ان سے چھٹکارا دونوں ردِنوآبادیاتی تنقید ہے۔

۸۔نوآبادیاتی جاگیرداری:(Colonial Fedealism)

استعمار کار نے پرانا جاگیرداری نظام ختم کر کے ایک نیا جاگیرداری نظام متعارف کروایا، جسے نوآبادیاتی جاگیرداری کی اصطلاح سے جانا جاتا ہے۔ استعمار کار نے عوام کے نچلے طبقے (مزدور، مقامی کسان) کو کنٹرول کرنے کے لیے ہر علاقے میں ایک جاگیردار کو جاگیریں عطا کر کے اسے اپنا نمائندہ مقرر کردیا۔ اس نمائندہ کی طاقت اس کی زمین میں تھی۔ یہ جاگیر ''استعمار کار'' کی جانب سے ملی ہوتی تھی۔ نوآبادیاتی جاگیردار نے رعایا کو دبا کے رکھا۔ کسان سے وہ فصل اگانے کا حکم دیا جاتا جو استعمار کار کے لیے زیادہ منافع بخش ہو۔ انگریزوں کی طرف سے کسی کو عطا کی گئی جاگیر جس کے بل بوتے پر وہ جاگیردار مقامی رعایا کو انگریزی مفاد کے تابع رہنے پر مجبور

کرے، ایسی جاگیرداری ''نوآبادیاتی جاگیرداری'' کہلاتی ہے۔ کالونیل جاگیردار کی طاقت میں اضافہ کے لیے پولیس کا محکمہ وجود میں آیا۔ پولیس اس جاگیردار کے کہنے پر عوام کو کنٹرول میں رکھنے میں معاون رہی۔ ہندوستانی تناظر میں ''نوآبادیاتی جاگیردارانہ نظام'' نے استحصالی صورت حال کو مستحکم کرنے میں مدد کی۔

۹-نوآبادیاتی سرمایہ داری:

استعمار کار ہمیشہ اپنے معاشی مفاد کی خاطر پالیسیاں تیار کرتا ہے۔ نوآبادی (Colony) میں دیہاتوں کو نوآبادیاتی جاگیرداری کے ذریعے کنٹرول کیا گیا۔ اسی طرح شہروں میں مزدور یا درمیانے تاجر، صنعت کار کو کنٹرول کرنے کے لیے کالونیل سرمایہ داری تعارف کی گئی۔ ایسی سرمایہ داری جو کالونیل مفاد کے تابع ہو کالونیل سرمایہ داری کہلاتی ہے۔ کالونیل سرمایہ دار انگریزی مفادات کے تحت اپنی سرمایہ کاری کرتا ہے۔ مزدور کے ساتھ ظلم و زیادتی کی جاتی ہے۔ مزدور کو اس حال میں رکھا جاتا ہے کہ وہ کسی تنظیم احتجاج یا مزاحمت کی طرف نہ جا سکے۔ انگریزوں نے جس طرح کالونیل جاگیردار کو جاگیر دی ہوتی تھی، اسی طرح سرمایہ دار کو سرمایہ کاری کرنے کی اجازت دی ہوئی تھی۔ اس معاہدے کے ساتھ کہ وہ انگریزی مفاد کے تحت اپنی تمام تر سرمایہ داری کرے گا۔ یوں انگریزوں نے ہندوستان میں نہ تو مکمل جاگیرداری نظام صحیح معنوں میں قائم ہونے دیا اور نہ ہی سرمایہ دارانہ نظام۔ دونوں نظاموں کو اپنا ہم نوا بنا کر ہندوستانی زراعت و معیشت کو تباہ و برباد کر دیا۔

اس صورت حال میں ہندوستانی معاشرہ نہ زرعی بن سکا اور نہ ہی صنعتی۔ سستے داموں خام مال خرید کر مہنگے داموں صنعت کو فروخت کیا جاتا رہا۔ زراعت پر جامد رہنے سے ہندوستانی معاشرہ صنعتی سرمایہ دارانہ معاشرہ نہ بن سکا، جس کی وجہ سے ہندوستانی صنعتی ترقی میں بہت پیچھے رہ گیا۔

۱۰-نیٹوز (Natives)

استعمار کار کی طرف سے مقامی باشندے کا یہ نام رکھا گیا۔ اس نام کی نشان دہی ''ٹام'' کی تحریروں میں ہوتی ہے، وہ کہتا ہے جب وہ ہندوستان میں تھا تب ''برٹش امپائر'' کا خیال کر کے اس کی رگوں میں خون تیزی سے دوڑنے لگتا تھا۔ وہ ہندوستانیوں کو ''کالے لوگ''، ''نیگرو'' ور ''نیٹوز'' کہہ کر خطاب کرتا تھا۔ وہ ہندوستانیوں کو جانوروں سے بدتر خیال کرتے تھے اور سمجھتے تھے، کیوں کہ برٹش ٹریننگ میں یہ سکھایا جاتا تھا کہ ہندوستانی غیر مہذب، بداخلاق، ڈاکو، چور، سست، کاہل، جاہل اور غیر تمدن وحشی جانور ہیں۔ انگریزوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ انھیں (ہندوستانیوں کو) مہذب، شائستہ اور متمدن بنائیں۔ فینن کا بھی یہی خیال ہے کہ نوآبادکار ''نیٹوز'' کے بارے میں مستقلاً حیوانی اصطلاحات (Zoological Terms) میں گفتگو کرتے ہیں۔ نیٹوز مضطر اور ترشی ہوتے

ہیں، جنھیں نہ تو اخلاق کی تمیز ہے نہ قدروں کا احساس۔ آدمی صرف گورے ہیں، جن کی اقدار اعلیٰ ہیں، باقی سارے کالے لوگ (مقامی باشندے) ان حقیر جانوروں سے مماثل ہیں، جن میں زہر بھرا ہوا ہے۔ جیسے سانپ یا خون چوسنے والے حشرات الارض، مزید براں فینن نے نوآبادی میں قانون اور انتظامیہ کے حوالے "Law of Father" (والد کے قانون) کے نام سے اصطلاح وضع کی۔ جس کے مطابق سارے ''نیٹوز'' بچے اور استعمار کار والد کی حیثیت رکھتے ہیں، جن کے احکام کی بجا آوری بالکل ایسے ہی ہے، جس طرح بچہ اپنے والد کی بات مانتا ہے۔ مقامی باشندہ خود کو ''نیٹوز'' مان لیتا ہے، نتیجتاً وہ استعمار کار کی اندھی تقلید کرتا ہے۔ یہ بات استعمار کار کے لیے فائدہ کی حامل ہے۔

۱۱-نوآبادیاتی بیگانگی(Colonial Alienation)

یہ اصطلاح نگوگی واتھیونگ او"Ngugi wa things O" نے وضع کی۔ یہ اصطلاح اس نسل کے لیے ہے، جس میں یہ احساس ہی ختم ہوگیا ہو کہ ان کی مقامی تہذیب وثقافت، تاریخ، علم وادب، اقدار، زبان اور لباس اعلیٰ ہے۔ مقامی باشندے یورپی مرکزیت کو مان کر خود کو حاشیے پر لے آتے ہیں۔ یورپی مرکزیت کو ماننے کے بعد مقامی باشندہ اپنی تہذیب وثقافت، اقدار، تاریخ، علم، زبان، روایات اور معاشرت بالخصوص اپنی مقامی شناخت سے بیگانہ ہو جاتا ہے۔ اپنے جملہ ثقافتی شعار سے لاتعلقی: ''نوآبادیاتی بیگانگی'' کہلاتی ہے۔ مقامی باشندے کا اپنی مقامیت سے بے گانہ پن استعمار کار کی تخلیق کی ہوئی ''اساطیری تصویر'' سے ہے، جس کے ذریعے اس (استعمار) نے ''نوآبادیاتی تمدن'' کو مسلط کیا ہوتا ہے۔ جب استعمار کار مقامی باشندے پر ''نوآبادیاتی تمدن'' مسلط کرتا ہے، تو مقامی باشندہ اپنی حقیقی ذات (Real Self) اور شناخت سے بے گانہ ہو جاتا ہے۔ مقامی باشندے کی اپنے ادب، زبان، لباس، تاریخ، اسلاف، اقدار، تہذیب اور ثقافت سے بے گانگی، لاتعلقی اور اجنبیت کا احساس نگوگی کے مطابق ''نوآبادیاتی بیگانگی'' (Colonial Alienation) ہے۔

۱۲-یورپی مرکزیت:(Eurocentrism)

یہ اصطلاح مابعد نوآبادیاتی تنقید میں کم وبیش استعمال ہوتی رہتی ہے۔ یورپی مفکرین ومورخین کا دعویٰ ہے کہ یورپی ترقی کی وجہ خود یورپ ہے، یعنی اس کی ترقی یورپ کے اندر سے ہی ہوئی ہے۔ متمدن زندگی یورپ گزار رہا ہے۔ یورپ سے جو قوم، گروہ، ملک یا خطہ ذہنی وجغرافیائی اعتبار سے جتنا دور ہوتا جائے گا وہ تہذیب، شائستگی اور تمدن سے اتنا ہی دور ہوتا جائے گا۔ لہٰذا یورپ مرکز ہے ترقی کا، یورپ مرکز ہے جدیدیت کا، یورپ مرکز ہے تخلیقی ذہن کا، یورپ مرکز ہے سائنس کا، یورپ مرکز ہے اخلاقیات کا، یورپ مرکز ہے متمدن زندگی کا، یورپ مرکز ہے

اقدار کا اور یورپ مرکز ہے امن کا۔ یورپ کے خیال میں، یورپ ہر طرح، ہر زاویے اور ہر پہلو سے اعلیٰ اور برتر ہے۔ یورپی مفکرین و مورخین کے مطابق غیر یورپی / غیر مغربی پست، جاہل، بدحال، غیر مہذب و غیر متمدن ہے۔ اس (غیر مغربی) کی ضرورت ہے کہ وہ مرکز (یورپ) کے مطابق خود کو ڈھالے۔ یورپی تہذیب اپنائے، یورپی تصورات کو لے کر چلے، پیروی مغرب میں ہی اس (غیر یورپی) کی نجات اور ترقی ہے۔ یورپ کی زبان مرکز کی زبان ہے۔ لہٰذا غیر یورپی و غیر مغربی مرکز کی زبان لباس، ثقافت اور تصورات اپنائے۔ یورپ کو مرکز کی حیثیت حاصل ہے، جب کہ غیر یورپی کو حاشیائی۔ یورپی مرکزیت کے سب دعوے، غیر یورپی / غیر مغربی کو اپنی ثقافت سے بیگانہ کر کے اسے اس کی شناخت سے دور کر دیتے ہیں۔ نتیجتاً ''نوآبادیاتی بیگانگی'' وجود میں آتی ہے۔

ردِ نوآبادیات دراصل ''یورپی مرکزیت'' کی نفی ہے۔ یورپی مرکزیت کے دعووں کو ٹھکرایا جاتا ہے۔ یورپی مرکزیت کی نفی دراصل مشرق کی بازیافت ہے۔ فینن نے اپنی کتاب: ''افتادگانِ خاک'' کے آخر میں یورپی مرکزیت کا رد پیش کیا ہے۔ اس نے سفارش کی ہے کہ یورپ کو لامرکزیت کر کے دیگر مقامی تہذیبوں و ثقافتوں کو مرکز میں لایا جائے، جنھیں یورپی مرکزیت کے دعوی نے حاشیے پر دھکیل دیا تھا۔ ردِ نوآبادیات پسماندہ / غیر مغربی / غیر یورپی ممالک کی شناخت کی بازیافت ہے۔

۱۳- مابعد نوآبادیاتی فکر:

استعمار کار کے وضع کیے ہوئے ''نوآبادیاتی کلامیہ'' (Colonial Discoure) کا رد ''مابعد نوآبادیاتی فکر'' کہلاتی ہے۔ مابعد نوآبادیاتی فکر مقامی بیانیے کی بحالی ہے، جو نوآبادیاتی عہد میں ''مہابیانیہ'' کے آگے دھندلا پڑ گیا تھا۔ مابعد نوآبادیاتی فکر یورپی مرکزیت کی نفی سے لے کر مقامیت کے تشخص تک پھیلی ہوئی ہے۔ مابعد نوآبادیاتی فکر اس بات کا دعویٰ کرتی ہے کہ کوئی ثقافت، لباس، طرزِ رہائش، معاشرت، زبان کسی دوسری ثقافت، لباس، طرزِ رہائش، معاشرت اور زبان سے اعلیٰ نہیں، بلکہ ہر ثقافت، لباس، طرزِ رہائش، معاشرت اور زبان اپنا ذاتی حقیقی تشخص رکھتی ہے، جس کی کسی صورت نفی نہیں کی جا سکتی۔ دنیا میں موجود ہر تہذیب و ثقافت کے جملہ ثقافتی مظاہر کی اپنی پہچان ہے، جس طرح کسی زبان کی کسی بولی کو بری بولی یا اچھی بولی نہیں کہا جا سکتا، بالکل اسی طرح دنیا کی کسی ثقافت اور زبان کو اچھی بری ثقافت و زبان نہیں کہا جا سکتا۔ ہر ثقافت اور ہر زبان اپنا وجود رکھتی ہے، جس کی شناخت اور انفرادیت ہے۔ لہٰذا مابعد نوآبادیاتی فکر اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ نوآزاد / پسماندہ / غیر یورپی / غیر مغربی ممالک اپنے علم و ادب، تاریخ و معاشرت اور اقدار کا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ کر کے اپنی شناخت کو بحال کریں۔

۱۴- اساطیری تصویر: استعمار کار کی جانب سے مقامی باشندے کی تہذیب وثقافت، علم وادب، مذہب، قانون، تاریخ اور بالخصوص شخصیت کے بارے میں ''نوآبادیاتی ذہنیت'' کے تصورات کے پیش نظر بنائی گئی تصویر ''اساطیری تصویر'' کہلاتی ہے۔ یہ ایک قسم کا آئینہ ہے جو استعمار کار پکڑے ہوئے ہے اس آئینے کا کمال یہ ہے کہ مقامی باشندے اس میں اپنی ایسی تصویر دیکھتا ہے جس میں وہ خود کو سست، کاہل، جاہل، لاغر، عقل سے عاری، پسماندہ، روایتی، غیر متمدن، غیر مہذب اور علم وحکمت سے عاری دِکھتا ہے۔ پھر اس آئینے کا دوسرا کمال یہ ہے کہ مقامی باشندہ اپنے متعلق جو خیالات وتصورات اس آئینہ میں دیکھتا ہے ان کو سوچے سمجھے بغیر تسلیم کر لیتا ہے، یعنی وہ (مقامی باشندہ) خود کو خود حاشیے پر دھکیل کر یورپی مرکزیت کو بلا چوں چراں تہہ دل سے تسلیم کر لیتا ہے۔

یہ اصطلاح ''البرٹ میمی'' سے منسوب ہے، جس نے اپنی کتاب (The Colonial and Colonizied) میں استعمار کار اور استعمار زدہ کے رشتے کا تفصیلی جائزہ لیا۔ ناصر عباس نیر نے اپنے مضمون: ''علم اور طاقت: نوآبادیاتی سیاق'' میں البرٹ میمی کے خیالات کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے۔ ''اساطیری تصویر کے مطابق مقامی شخص کہیں تو بالکل جانور ہے۔ مقامی باشندہ سخت ترین محنت مزدوری اور زیادہ سے زیادہ معمولی ملازمت کا اہل ہے، جب کہ یورپی آدمی اعلیٰ انتظامی عہدوں سے لے کر بلند فکری تخلیقی کارنامے انجام دینے کی صلاحیت سے مالا مال ہے''۔ (مابعد نوآبادیات اُردو کے تناظر میں، ص:۴۱)۔ یہ اساطیری تصویر اپنے اندر سیاسی و معاشی مفاد رکھتی ہے، جس کی نقاب کشائی ''مابعد نوآبادیاتی فکر'' کا خاصہ ہے۔

۱۵- نیا نوآبادیاتی نظام:(New Colonialism)

اس کے لیے باز نوآبادیات، نئی سامراجیت، نوسامراجیت، جدید استعماری نظام یا جدید نوآبادیاتی نظام جیسے نام بھی استعمال ہوتے ہیں۔ پسماندہ/غیر ترقی یافتہ/ترقی پذیر/ تیسری دنیا کے ممالک پر دوسری عالمی جنگ کے بعد براہ راست حکومت کرنے کے بجائے بالواسطہ حکومت کرنے کا جو سیاسی، معاشی اور ثقافتی نظام امریکہ نے اپنایا اسے ''نیا نوآبادیاتی نظام یا نوسامراجیت'' کہتے ہیں۔ نیا نوآبادیاتی نظام کی اصطلاح سب سے پہلے گھانا (افریقہ) کے سابق صدر کوامے نکرومار نے ۱۹۶۳ء میں افریقی اتحاد کے چارٹر کی تنظیم کے اجلاس میں استعمال کی۔ دوسری عالمی جنگ کے بعد برطانیہ اور فرانس کے ہاتھوں سے نوآبادیاتی ممالک آزاد ہونا شروع ہوئے۔ سیاسی وانتظامی خودمختاری حاصل کر لینے کے بعد نوآزاد ممالک پر امریکہ نے اپنا سیاسی، معاشی اور ثقافتی غلبہ پانا شروع کر دیا۔ امریکہ کا مختلف ترقی یافتہ وپسماندہ ممالک پر کیا جانے والا اقتصادی، سیاسی وثقافتی غلبہ ''نیا نوآبادیاتی نظام'' کہلاتا

ہے۔ مغلوب ممالک کی معاشی ترقی روک دی جاتی ہے۔ ثقافتی استعماریت کے ذریعے اس کی شناخت ختم کر دی جاتی ہے۔ برطانوی و فرانسیسی تسلط سے نکلنے کے بعد نوآزاد ممالک نوسامراجی دور میں داخل ہوئے۔ نوسامراجی دور میں پسماندہ/ تیسری دنیا کے ممالک صارفی حیثیت رکھتے ہیں۔ امریکہ امداد کے ذریعے دنیا کے ممالک کو اپنے سیاسی، معاشی و تہذیبی مفادات کے زیر کرتا ہے۔ مختلف عالمی اداروں کے ذریعے امریکہ نوآزاد ممالک کو اپنی غلامی میں جکڑے ہوئے ہے۔ نوسامراجیت میں سیاسی غلامی، معاشی غلامی، تعلیمی غلامی، ثقافتی و تہذیبی غلامی غرض ہر طرح سے امریکہ پر انحصار کیا جاتا ہے۔ نتیجتاً غیر ترقی یافتہ ممالک آئے دن قرضوں کے بوجھ تلے دبے جا رہے ہیں اور امریکہ دن بدن طاقت ور بنتا جا رہا ہے۔

کتابیات

اُردو کتب:

☆ ابوالکلام قاسمی، ڈاکٹر کثرتِ تعبیر،۲۰۱۲ء، نئی دہلی، براؤن بک پبلی کیشنز

☆ ابوالکلام قاسمی، ڈاکٹر، معاصر تنقیدی رویے، ۲۰۰۷ء، علی گڑھ، ایجوکیشن پبلی کیشنز

☆ ایڈورڈ سعید، اسلام اور مغربی ذرائع ابلاغ، مترجم: ظہیر جاوید، ۲۰۰۷ء، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان

☆ احمد سہیل، ڈاکٹر، تنقیدی مخاطبے، ۲۰۱۷ء، ممبئی، کتاب دار پبلی کیشنز

☆ احمد سہیل، ڈاکٹر، ساختیات (تاریخ، نظریہ، تنقید)، ۲۰۰۰ء، دہلی، تخلیق کار پبلی کیشنز

☆ اشفاق سلیم مرزا، مقالات تاریخ و فلسفہ، ۲۰۱۷ء، لاہور، فکشن ہاؤس

☆ امتیاز عبدالقادر، مابعد نوآبادیاتی مطالعات اور دوسرے مضامین، ۲۰۱۶ء، کشمیر، القلم پبلی کیشنز

☆ ایڈورڈ سعید، ثقافت اور سامراج، مترجم: یاسر جواد، ۲۰۰۹ء، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان

☆ ایڈورڈ سعید، اسلام اور مغربی ذرائع ابلاغ، مترجم: ظہیر جاوید، ۲۰۰۷ء، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان

☆ ایڈورڈ سعید، شرق شناسی، مترجم: محمد عباس، ۲۰۱۲ء، اسلام آباد، مقتدارہ قومی زبان

☆ ایمی سیزر نوآبادیاتی نظام کا محاکمہ، مترجم: خالد محمود ایڈووکیٹ

☆ پیٹر بیری، بنیادی تنقیدی تصورات (تھیوری اور تناظرات)، مترجم: الیاس بابر اعوان، ۲۰۱۸ء، لاہور، عکس پبلی کیشنز

☆ ثاقب گلزار، ہندوستان میں نوآبادیاتی نظام (تاریخ اور ادب کے تناظر میں)، ۲۰۱۹ء، لاہور، فکشن ہاؤس

☆ حمزہ علوی، جاگیرداری اور سامراج، ۲۰۱۶ء، لاہور، فکشن ہاؤس

☆ رؤف نیازی، مابعد جدیدیت (تحقیق و تنقید) ۲۰۰۳ء، کراچی، مطبع نیازیہ

☆ ریاض ہمدانی، ڈاکٹر، اُردو ناول نوآبادیاتی مطالعہ، ۲۰۱۸ء، لاہور فکشن ہاؤس

☆ سعادت سعید، ڈاکٹر، راشد اور ثقافتی مغائرت، ۲۰۱۰ء، لاہور، جی سی یونی ورسٹی

☆ سعدیہ رؤف، مغربی استعمار اور عالمِ اسلام (مابعد نوآبادیاتی مطالعہ) ۲۰۱۹ء، لاہور عکس پبلی کیشنز

☆ سوزن بیسنیٹ، تقابلی ادب: ایک تنقیدی جائزہ، مترجم: توحید احمد، ۲۰۱۵ء، اسلام آباد، پورب اکیڈمی

☆ شمس الرحمٰن فاروقی، شعر، غیر شعر اور نثر، ۲۰۰۵ء، نئی دہلی، قومی کونسل برائے فروغ اُردو زبان

☆ شمس الرحمٰن فاروقی تعبیر کی شرح، ۲۰۰۶ء، نئی دہلی، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ

☆ شمس الرحمٰن فاروقی، ساحری، شاہی صاحب خوانی، ۱۹۹۹ء، نئی دہلی، قومی کونسل برائے فروغ اُردو زبان

☆ طارق ہاشمی، ڈاکٹر، داغ دہلوی (مابعد نوآبادیاتی مطالعہ)، ۲۰۱۹ء، فیصل آباد، مثال پبلشرز

☆ عبدالرشید، موجودہ عالمی استعماری صورت حال اور فیض کی شاعری، ۲۰۱۱ء، شعبہ تصنیف و تالیف، یونی ورسٹی آف گجرات

☆ عبدالعزیز ملک تعبیر و تفہیم، ۲۰۱۷ء، فیصل آباد، مثال پبلی شرز

☆ فاروقی، شمس الرحمٰن، صورت و معنی سخن، ۲۰۱۱ء، کراچی، اوکسفرڈ یونی ورسٹی پریس

☆ فتح محمد ملک، ن م راشد، سیاست اور شاعری، ۲۰۱۰ء، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز
☆ فرانز فینن، افتادگانِ خاک، مترجم: محمد پرویز، سجاد باقر رضوی، ۱۹۹۶ء، لاہور، نگارشات
☆ فرانز فینن، سامراج کی موت، مترجم: خالد محمد ایڈووکیٹ، ۲۰۱۷ء، لاہور، فکشن ہاؤس
☆ فرخ ندیم، فکشن، کلامیہ اور ثقافتی مکانیت، ۲۰۱۸ء، لاہور، عکس پبلی کیشنز
☆ قاضی عابد، ڈاکٹر، اساطیر، کتھا، کہانی اور مابعد جدید تناظر، ۲۰۱۶ء، ملتان، بیکن بکس
☆ گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، اُردو غزل اور ہندوستانی ذہن وتہذیب، ۲۰۰۲ء، نئی دہلی، قومی کونسل برائے فروغ اُردو زبان
☆ گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، ہندوستان کی تحریک اور اُردو شاعری، ۲۰۰۵ء، لاہور سنگ میل پبلی کیشنز
☆ محمد آصف، ڈاکٹر، اقبال اور نیا نوآبادیاتی نظام، ۲۰۱۹ء، لاہور، فکشن ہاؤس
☆ محمد اشرف کمال، ڈاکٹر، تنقیدی تھیوری اور اصطلاحات، ۲۰۱۶ء، فیصل آباد، مثال پبلشرز
☆ محمد رؤف، اُردو غزل مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، ۲۰۱۵ء، فیصل آباد، روہی بکس
☆ محمد نعیم، ڈاکٹر اُردو ناول اور استعماریت، ۲۰۱۷ء، لاہور، عکس پبلی کیشنز
☆ مولا بخش، ڈاکٹر، جدید ادبی تھیوری اور گوپی چند نارنگ، ۲۰۰۹ء، علی گڑھ، ایجوکیشنل پبلی کیشنز
☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، اس کو اک شخص سمجھنا تو مناسب ہی نہیں، ۲۰۱۷ء، کراچی، اوکسفرڈ یونی ورسٹی پریس
☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، اُردو ادب کی تشکیل جدید، ۲۰۱۶ء، کراچی، اوکسفرڈ یونی ورسٹی پریس
☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، ثقافتی شناخت اور استعماری اجارہ داری، ۲۰۱۴ء، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز
☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، عالم گیریت اور اُردو اور دیگر مضامین، ۲۰۱۵ء، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز
☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت، اطلاقی جہات، ۲۰۱۵ء، ملتان، بیکن بکس
☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت، نظری مباحث، ۲۰۱۴ء، ملتان، بیکن بکس
☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، مابعد نوآبادیات اُردو کے تناظر میں، ۲۰۱۳ء، کراچی، اوکسفرڈ یونی ورسٹی پریس
☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر نظم کیسے پڑھیں، ۲۰۱۸ء، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز
☆ ناہید قمر، ڈاکٹر، اُردو ادب میں تاریخیت، اسلام آباد، پورب اکیڈمی
☆ نسیم سید، یورپین نوآبادیات کے ایبوریجنل ادب پر اثرات، ۲۰۱۸ء، فیصل آباد، مثال پبلی شرز
☆ وہاب اشرف، مابعد جدیدیت مضمرات وممکنات، ۲۰۰۷ء، اسلام آباد، پورب اکیڈمی

اُردو مقالات

- ☆ آصف علی چٹھہ، ڈاکٹر، افریقہ میں سامراجی واستعماری ریشہ دوانیاں، ریشہ دوانیاں: پس منظر و پیش نظر، ''بازیافت'' ۲۲، جنوری تا جون ۲۰۱۳ء
- ☆ آصف فرخی، اردو ادب کی تشکیل جدید، ''چہارسو''، جلد: ۲۶، مارچ، اپریل ۲۰۱۷ء
- ☆ آئی اے رحمان، فیض کی عالمی استعمار کے خلاف جدوجہد، مشمولہ: موجودہ عالمی استعماری صورت حال اور فیض کی شاعری، تدوین وترتیب: شیخ عبدالرشید، شعبہ تصنیف وتالیف، یونی ورسٹی آف گجرات، مارچ ۲۰۱۱ء
- ☆ ابوالکلام قاسمی، ڈاکٹر، راشد کی فکری اورنئی جہات اور نوآبادیاتی مضمرات سہ ماہی ''تفہیم'' جموں کشمیر، شمارہ ۱۶، ۲۰۱۸ء۔
- ☆ ابوالکلام قاسمی، اُردو کی جدید نظم میں ''غیر'' کا تصور، سہ ماہی ''تفہیم''، کتابی سلسلہ ۱۱۔۱۰
- ☆ ابوالکلام قاسمی، ڈاکٹر، اُردو ادب کی تشکیل جدید (ایک استفہامیہ خود کلامی)، ''امروز'' علی گڑھ، جنوری ۲۰۱۷ء
- ☆ ابوالکلام قاسمی، ڈاکٹر، نوآبادیاتی فکر اور اردو ادب کی ادبی وشعری نظریہ سازی، دی ڈان، یونی ورسٹی آف سرگودھا، ۵۔۲۰۰۴ء
- ☆ ابوبکر عباد، ڈاکٹر، مغربی افکار تمدن اور اقبال، سہ ماہی ''جہانِ اُردو''، جلد ۹، شمارہ: ۳۶۔۳۴، اپریل تا دسمبر ۲۰۰۹ء
- ☆ احتشام علی، انیسویں صدی کے اواخر میں مغربی رومانوی نظم کے اُردو تراجم کا فروغ (نوآبادیاتی تناظر میں)، ''بازیافت'' ۳۰، جنوری تا جون ۲۰۱۷ء
- ☆ احتشام علی، فرانز فینن، مابعد نوآبادیاتی فکر کے بنیاد گزار (افتادگانِ خاک کا خصوصی مطالعہ)، ''بازیافت''، جلد ۳۱، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۷ء
- ☆ احمد خان، ڈاکٹر، ڈپٹی نذیر احمد نوآبادیاتی ہندوستان کے مفکر، سالانہ فکرو، ڈپٹی نذیر احمد نمبر، ۱۳۔۲۰۱۲ء
- ☆ احمد سہیل، ڈاکٹر، ردنوآبادیاتی تنقید، سہ ماہی: ''تسطیر''، جنوری تا مارچ، ۱۹۹۸ء
- ☆ اختر الواسع، کورنگ اسلام (Covering Islam)، نیاورق، جلد ۸
- ☆ ارتضیٰ کریم، ڈاکٹر، اُردو ادبیات میں ہندوستانیت کی شناخت، (اُردو فکشن کے تناظر میں) ششماہی ''فکر و تحقیق''، نئی دہلی، جلد ۲، شمارہ: ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء
- ☆ ارجمند آرا، سامراجی عہد کا اُردو ادب اور حاشیہ نشین عورت، مشمولہ: تانیثی مطالعات اور دوسرے مظامین از ارجمند آرا، س ن، ممبئی: مکتبہ جامعہ
- ☆ ارجمند آرا، ہندوستان کی مشترکہ میں تہذیب اور نوآبادیاتی چیلنج، مشمولہ: تانیثی مطالعات اور دوسرے مظامین از ارجمند آرا، س ن، ممبئی: مکتبہ جامعہ
- ☆ ارون دھتی رائے، سامراجی جمہوریت، مترجم: شکیل رشید، سہ ماہی نیاورق، جلد: ۵، شمارہ: ۱۷، مارچ تا اگست ۲۰۰۳ء
- ☆ ارون دھتی رائے، نوم چومسکی کا اکیلا پن، مترجم: حیدر جعفری سید، سہ ماہی ''نیاورق''، جلد ۱۹
- ☆ اسد زیدی، مغرب کی عدالت میں مشرق کا وکیل (ایڈورڈ سعید)، نیاورق، جلد ۱۹

☆ اصغر علی انجینئر، ایڈورڈ سعید اور مسئلہ فلسطین، سہ ماہی ''اردو ادب''، دہلی، دسمبر ۲۰۰۳ء۔
☆ اظہار اللہ اظہار، ڈاکٹر، سامراجی نظام کے استحصال کی کہانی کلام غالب کی زبانی۔ ایک تحقیق ''خیابان'' بہار ۲۰۱۲ء۔
☆ اعظم حسین، سید، نوآبادیاتی فکر کے منفی اثرات، اردو زبان اور ادبی نظریات پر، ششماہی ''فکر و تحقیق''، نئی دہلی، جلد ۲، شمارہ: ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء۔
☆ افضال حسین قاضی، استعماری تماشے کا المیہ کردار: محمد حسین آزاد، ''امروز'' علی گڑھ، اکتوبر ۲۰۱۷ء۔
☆ افضال حسین، قاضی، استعماری تماشے کا المیہ کردار محمد حسین آزاد، ''امروز'' علی گڑھ، شمارہ: ۳، اکتوبر دسمبر ۲۰۱۷ء۔
☆ افضال حسین، قاضی، صبح کاذب، مباحث، کتابی سلسلہ نمبر ۱، جنوری تا جون ۲۰۱۲ء۔
☆ افضالہ شاہین، فراز فیض اور ''افتادگان خاک''، ''معیار''، جلد ۶، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۱ء۔
☆ اقبال آفاقی، استعماریت اور نوآبادیات، مشمولہ: مابعد جدیدیت از اقبال آفاقی، فیصل آباد، مثال پبلیشرز، ۲۰۱۸ء۔
☆ الطاف انجم، ڈاکٹر، حالی کی فکری تشکیل کے اہم نشانات: مابعد نوآبادیاتی تنقید کے تناظر میں، تحقیقی مجلہ ''الماس'' والیم ۱۸ دسمبر ۲۰۱۵ء۔
☆ الیاس بابر اعوان، ایفرو کیبین شاعری مابعد نوآبادیاتی شاعری، ''تسطیر'' ۲، دسمبر ۲۰۱۸ء۔
☆ الیاس کبیر، محمد، مابعد نوآبادیاتی تنقید اور ڈاکٹر ناصر عباس نیر (خصوصی مطالعہ: ''اردو ادب کی تشکیل جدید'')، امروز علی گڑھ، جنوری ۲۰۱۷ء۔
☆ امتیاز عبدالقادر، پس نوآبادیات اور اردو ادب، مشمولہ: مابعد نوآبادیاتی مطالعات اور دوسرے مضامین از امتیاز عبدالقادر، کشمیر، القلم پبلی کیشنز، ۲۰۱۶ء۔
☆ امتیاز عبدالقادر، شبلی کی تحریروں میں پس نوآبادیات کے عناصر، مشمولہ: مابعد نوآبادیاتی مطالعات اور دوسرے مضامین از امتیاز عبدالقادر، کشمیر، القلم پبلی کیشنز، ۲۰۱۶ء۔
☆ امتیاز عبدالقادر، علی گڑھ تحریک: نوآبادیات و پس نوآبادیات کے حوالے سے، مشمولہ: مابعد نوآبادیاتی مطالعات اور دوسرے مضامین از امتیاز عبدالقادر، کشمیر، القلم پبلی کیشنز، ۲۰۱۶ء۔
☆ امتیاز عبدالقادر، موازنہ انیس و دبیر کا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، مشمولہ: مابعد نوآبادیاتی مطالعات اور دوسرے مضامین از امتیاز عبدالقادر، کشمیر، القلم پبلی کیشنز، ۲۰۱۶ء۔
☆ امتیاز عبدالقادر، ''شعر العجم'' کا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، مشمولہ: مابعد نوآبادیاتی مطالعات اور دوسرے مضامین از امتیاز عبدالقادر، کشمیر، القلم پبلی کیشنز، ۲۰۱۶ء۔
☆ امجد رضا، مابعد نوآبادیات اردو، سرائیکی تناظر میں، ششماہی ''معیار''، ۲۰ جولائی تا دسمبر ۲۰۱۸ء۔
☆ امجد طفیل، ڈاکٹر، ن م راشد کی شاعری میں استعماری صورت حال، مشمولہ: ن م راشد حرف و معنی کی جستجو، مرتب: رفاقت علی شاہد، ۲۰۱۵ء، لاہور: مجلس ترقی ادب
☆ امجد طفیل، ڈاکٹر، برصغیر میں ثقافتی استعماریت کے ابتدائی نقوش، مشمولہ: اردو ادب کے دریچے، از امجد طفیل، اسلام آباد، جنوری ۲۰۱۲ء۔
☆ امجد طفیل، ڈاکٹر، ثقافت اور استعمار، مشمولہ: اردو ادب کے دریچے، از امجد طفیل، اسلام آباد، جنوری ۲۰۱۲ء۔

☆ امجد طفیل، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت، نئی نوآبادیات اور قومی شناخت، سہ ماہی ''لوح''، شمارہ: نہم، دہم، جون تا دسمبر ۲۰۱۸ء

☆ امیر عارفی، پروفیسر، اُردو ادبیات میں ہندوستانیت کی شناخت، ششماہی ''فکر و تحقیق''، نئی دہلی، جلد۲، شمارہ: ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء

☆ انصار اللہ، پروفیسر، اُردو اور ہندوستانیت، ششماہی ''فکر و تحقیق''، نئی دہلی، جلد۲، شمارہ: ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء

☆ انیس الرحمٰن، ایڈورڈ سعید کا حصہ، سہ ماہی ''اُردو ادب''، دہلی، دسمبر ۲۰۰۳ء

☆ اور رزکی سالوں، ایڈورڈ سعید سے گفتگو، ششماہی ''جامعہ''، شمارہ: ۹۴، اکتوبر تا دسمبر ۱۹۹۷ء

☆ اورنگزیب نیازی، ڈاکٹر، تھیوری کی مباحث کا ایک نقاد (ناصر عباس نیر)، ''معیار''، شمارہ: ۱۵، جنوری تا جون ۲۰۱۶ء

☆ ایڈورسعید، مخفی اور ظاہری مشرقیات، مترجم: عاصم رضوی (س۔ن)

☆ ایڈورڈ سعید، اس درندگی کا ذمہ دار کون؟، نیا ورق، جلد۵، شمارہ ۱۷، مارچ تا اگست ۲۰۰۳ء

☆ ایڈورڈ سعید، سرما کا ذہن، مترجم: محمد عمر میمن، بزم ادب، جلد۶، اپریل تا جون ۲۰۰۹ء

☆ اے جے سیسیر، نوآبادیات پر محاضرہ، دانش (آرٹس فیکلٹی جرنل)، شمارہ ۷، ۲۰۱۱ء۔۲۰۱۰ء، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ

☆ باربرا وارڈ، سامراجیت، مترجم: عاطف محتشم خان، مشمولہ: نظریات جنھوں نے دنیا بدل ڈالی، لاہور، فکشن ہاؤس، ۲۰۱۶ء۔

☆ تاراچرن رستوگی، یادداشتیں: انگریزی تسلط کے خلاف انقلابی پس منظر میں ''ارتقا ۳۳''، اکتوبر تا دسمبر ۲۰۰۲ء۔

☆ تحسین فراقی، انھیں کیا خبر کس دھنک سے مرے رنگ آئے، مخزن، جلد: ۱۱، شمارہ: ۱، شمارہ مسلسل ۲۱، ۲۰۱۱ء

☆ تنزیلہ اسلم، ایڈورڈ سعید کی کتاب شرق شناسی ایک مطالعہ، ''نقاط''، کتاب نمبر ۱۶، ۲۰۱۹ء

☆ تنویر احمد علوی، ڈاکٹر، عہد حاضر میں مشرقی علوم کی معنویت، ششماہی ''فکر و تحقیق''، نئی دہلی، جلد۲، شمارہ: ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء

☆ ثوبیہ طاہر، الماس خانم، ایڈورڈ سعید اور شرق شناسی، تحقیقی مجلہ ''تحقیق نامہ''، شمارہ ۲۰، جنوری تا جون ۲۰۱۷ء۔

☆ جاوید رحمانی، اُردو ادب کی تشکیل جدید: ایک بازدید، ''امروز''، علی گڑھ، جنوری ۲۰۱۷ء

☆ جعفر حسین، مرزا، مغربی تہذیب ایشیائی معاشرت پر غالب آ گئی، ماہنامہ ''نیا دور''، لکھنؤ، جلد: ۷۲، شمارہ: ۱۱، مارچ ۲۰۱۸ء

☆ جعفر رضا، پروفیسر، ہندوستانی کلاسیکی روایت کی بازیافت، ششماہی ''فکر و تحقیق''، نئی دہلی، جلد۲، شمارہ: ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء

☆ جگن ناتھ آزاد، اُردو ادبیات میں ہندوستانیت کی شناخت، ششماہی ''فکر و تحقیق''، نئی دہلی، جلد۲، شمارہ: ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء

☆ جمنا داس اختر، اُردو ادبیات میں ہندوستانیت کی شناخت، ششماہی ''فکر و تحقیق''، نئی دہلی، جلد۲، شمارہ: ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء

☆ جی ایس کلکرنی، ڈاکٹر، نظریات کا سامراج اور نوآبادیاتی فرد کی تلاش تشخص: مشمولہ جدید فکری و عصری رجحانات، ۱۹۸۶ء۔

☆ چنیوا اچیبے، سامراجی شعلوں میں گھرا ہوا میرا وطن، مترجم: شیراز احمد، کتابی سلسلہ ''تناظر'' ۲، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۲ء

☆ حامدی کاشمیری، پروفیسر، اُردو کلاسیکی شعریات کی معنویت، ششماہی ''فکر و تحقیق''، نئی دہلی، جلد۲، شمارہ: ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء

☆ حسن جعفر زیدی، موجودہ استعماری توسیع پسندی اور فیض کی شاعری میں اس کے آثار، مشمولہ: موجودہ عالمی استعماری صورت حال اور فیض کی شاعری، تدوین و ترتیب: شیخ عبدالرشید، شعبہ تصنیف و تالیف، یونی ورسٹی آف گجرات، مارچ ۲۰۱۱ء

☆ حقانی القاسمی، مشرق کی فکری اور تہذیبی بازیافت، مشمولہ: طوافِ دشتِ جنوں، ۲۰۰۳ء، نئی دہلی، استعارہ پبلی کیشنز

☆ حمیرا اشفاق، عزیز احمد کے افسانے نوآبادیاتی ہندوستان میں اشراف کلچر کے عہد زوال کی داستان، س۔ن

☆ حنا جمشید، صنعتی سامراجیت کا نیا نام کارپوریٹ کلچر، کتابی سلسلہ: ''تسطیر'' ۲، اگست ۲۰۱۷ء، جہلم، بک کارنر

☆ خالد جاوید، جلاوطن ذہن کا سفر (ایڈورڈ سعید اپنی تحریروں کے آئینے میں)

☆ خالد سہیل، ڈاکٹر، فرانز فینن اور انقلابی تشدد کی نفسیات، مشمولہ: سماجی تبدیلی...... ارتقا یا انقلاب، لاہور دارالشعور، ۲۰۰۹ء

☆ خالد سہیل، ڈاکٹر، چے گویرا: استعماریت کے خلاف مسلح جدوجہد کی علامت، سماجی تبدیلی...... ارتقا یا انقلاب، لاہور دارالشعور، ۲۰۰۹ء

☆ خاور نوازش، ڈاکٹر، سرسید احمد خان کی انگریز دوستی اور مسلم مفادات (مابعد نوآبادیاتی تناظر میں)، تحقیقی مجلہ ''الماس''، والیم ۲۰، ۲۰۱۸ء

☆ خورشید احمد، ''رمزیہ قیصری''، حالی اور پس نوآبادیاتی طرز فکر، دانش (آرٹس فیکلٹی جرنل)، شمارہ ۷، ۲۰۱۰ء-۲۰۱۱ء

☆ ڈاکٹر نعیم احمد، پروفیسر، عالم گیریت اور ثقافتی استعماریت، مشمولہ، اقبال، جلد: ۵، شمارہ: ۳، جولائی تا ستمبر ۲۰۰۴ء

☆ راب نکسن، ماحولیات اور مابعد نوآبادیات، مترجم: ڈاکٹر اورنگ زیب نیازی، سہ ماہی ''لوح''، شمارہ: نہم، دہم، جون تا دسمبر ۲۰۱۸ء

☆ رابعہ سرفراز، ڈاکٹر، ایڈورڈ سعید کے تنقیدی نظریات کا تجزیاتی مطالعہ، ''معیار''، شمارہ: ۸، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۲ء

☆ رانا محمد اظہر خان، سمینہ افضل، ایڈورڈ سعید دی کتاب ''مشرق شناسی'' بارے پڑچول، پیلھوں ۳۰، جولائی تا ستمبر ۲۰۱۳ء

☆ رضوان قیصر، ثقافتی سامراجیت اور ہندوستانی، جامعہ، شمارہ: ۹۱، اکتوبر تا دسمبر ۱۹۹۴ء

☆ رضی احمد، ڈاکٹر، سامراجیت کا چکرویوہ: الجھنوں کا دور، مشمولہ: ''برصغیر ہند کا المیہ: اقتدار، فرقہ واریت اور تقسیم ۲۰۱۴ء، پٹنہ، ارم پبلی کیشنز ہاؤس

☆ روش: یم، ڈاکٹر، تعلیم، سیاست اور فتوے، اُردو کالم ۲، اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اُردو، اگست ۲۰۱۵ء

☆ روش ندیم، ڈاکٹر، جدیدیت، نوآبادیات اور ہم، انگارے، ملتان، جون ۲۰۱۵ء

☆ روش ندیم، ڈاکٹر، حرف جواز: بے برکتے وتاں دی کتھا، از اعجاز، لاہور پاک پنجاب فاؤنڈیشن، ۲۰۱۵ء

☆ روش ندیم، ڈاکٹر، شاہانہ و متصوفانہ فکری رجحانات اور زبان و شعر، تخلیقی ادب، شعبہ اُردو نمل، اسلام آباد، جون ۲۰۱۴ء

☆ روش ندیم، ڈاکٹر، مابعد فیضیات، مشمولہ: فیض احمد فیض: فیض صدی منتخب مقالات، مرتبہ: ڈاکٹر روش ندیم، یوسف حسن، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، ۲۰۱۰ء

☆ روش ندیم، ڈاکٹر، مقدمہ: اُردو غزل مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، از محمد رؤف، فیصل آباد، روہی بکس، ۲۰۱۵ء

☆ روش ندیم، ڈاکٹر، نوآبادیات کا پس منظر، مشمولہ: اُردو ناول کا نوآبادیاتی مطالعہ، از: ڈاکٹر ریاض ہمدانی، لاہور، فکشن ہاؤس، ۲۰۱۸ء

☆ روش ندیم، ڈاکٹر، نوآبادیاتی دور میں اُردو ادب کا فیمنائی پس منظر، تخلیقی ادب ۱۱، شعبہ اُردو نمل، اسلام آباد، جون ۲۰۱۴ء

☆ روش ندیم، ڈاکٹر، ہماری غلامی و پسماندگی: کیوں اور کیسے، سہ ماہی ''خدا کی بستی''، کراچی، اکتوبر تا دسمبر ۲۰۰۹ء

☆ ریاض صدیقی، پروفیسر، تحقیق کی ایک کتاب سے بعد نوآبادیاتی مکالمہ، سہ ماہی ''تسطیر''، خصوصی شمارہ ۷، ۸، اکتوبر ۱۹۹۸ء تا مارچ ۱۹۹۹ء

☆ ریاض صدیقی، پروفیسر، جوش نوآبادی اور بعد نوآبادیاتی تناظر میں، ''ارتقا'' ۲۴، دسمبر ۱۹۹۹ء تا مارچ ۲۰۰۰ء

☆ ریاض صدیقی، کیریبین ادب کے مابعد نوآبادیاتی بیانیے، سہ ماہی ''اردو ادب''، جولائی تا ستمبر ۲۰۰۰ء

☆ ساجد جاوید، ڈاکٹر، ساحر لدھیانوی کی نظم کا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، ششماہی ''جرنل آف ریسرچ''، شمارہ: ۲۹

☆ ساجد جاوید، ڈاکٹر، فرانز فینن اور افتادگان خاک: نوآبادیاتی مطالعہ، مطبوعہ ابجد، کتابی سلسلہ، شمارہ: ۲، ۲۰۱۵ء

☆ ساجد جاوید، ڈاکٹر، ماقبل نوآبادیاتی عہد میں زبان حکمرانی کی تشکیل، جان گل کرسٹ، ششماہی ''جرنل آف ریسرچ''، شمارہ: ۱۱

☆ ساجد رشید، استعماریت اور آمریت پر لعنت، سہ ماہی ''نیا ورق''، جلد ۵، شمارہ ۱۷، مارچ تا اگست ۲۰۰۳ء

☆ سائرہ بتول، ڈاکٹر، سرسید کے تعلیمی نظریات کا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، تحقیقی مجلّہ ''الماس''، والیم ۲۰، ۲۰۱۸ء

☆ سرورالہدیٰ، اُردو ادب کی تشکیل جدید: ناصر عباس نیر، ''امروز'' علی گڑھ، جنوری ۲۰۱۷ء

☆ سرور علی اختر ہاشمی، برطانوی ہندوستان میں تعلیم کا ارتقاء یورپی قوموں کی آمد اور ایسٹ انڈیا کمپنی کا زمانہ، سہ ماہی ''جامعہ'' شمارہ: ۹۱، مئی تا جولائی ۱۹۹۴ء

☆ سعادت سعید، پروفیسر، استعماری ایجنڈا اور فیض کی شاعری، مشمولہ: موجودہ عالمی استعماری صورت حال اور فیض کی شاعری، تدوین و ترتیب: شیخ عبدالرشید، شعبہ تصنیف و تالیف، یونی ورسٹی آف گجرات، مارچ ۲۰۱۱ء

☆ سعدیہ منور، پنجاب میں نوآبادیاتی نظام کا فروغ اور حربے، ''تحقیق نامہ'' ۱۷، جولائی ۲۰۱۵ء۔

☆ سکندر حیات میکن، ڈاکٹر، ''اُردو ناول اور استعماریت ایک منفرد موضوع''، ماہانہ ''قومی زبان''، فروری ۲۰۱۸ء

☆ سلیمان، ایڈورڈ ڈبلیو سعید کے اورینٹل ازم کا تجزیاتی مطالعہ، سالانہ آرٹس اینڈ لیٹرز، ۱۵، ۲۰۱۵ء، اسلامیہ کالج یونی ورسٹی پشاور

☆ سہیل احمد فاروقی، اُردو ادبیات میں ہندوستانیت کی تلاش، ششماہی ''فکر و تحقیق''، نئی دہلی، جلد ۲، شمارہ: ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء

☆ سہیل احمد، ڈاکٹر، اُردو غزل میں انگریز سامراج کے خلاف مزاحمت کی مختلف صورتیں، ''خیابان''، بہار، ۲۰۱۵ء

☆ سہیل احمد، ڈاکٹر، نوآبادیاتی عہد میں حالی کی نظم کے فکری رویے، ''بازیافت'' ۳۰، جنوری تا جون ۲۰۱۷ء

☆ سید حسین نصر، مغربی ثقافت کی جڑیں، مترجم: نذیر الدین مینائی ''جامعہ'' نئی دہلی۔

☆ سید جعفر، پروفیسر، اُردو ادبیات میں ہندوستانیت کی شناخت (دکنی ادب کے حوالے سے)، ششماہی ''فکر و تحقیق''، نئی دہلی، جلد ۲، شمارہ: ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء

☆ شبیر حسین شاہ، سید، استعماری جبریت اور فیض کا فلسفہ رجائیت، مشمولہ: موجودہ عالمی استعماری صورت حال اور فیض کی شاعری، تدوین و ترتیب: شیخ عبدالرشید، شعبہ تصنیف و تالیف، یونی ورسٹی آف گجرات، مارچ ۲۰۱۱ء

☆ شفقت حسین، ایڈورڈ سعید، بحیثیت شرق شناس، ''زبان و ادب''، شمارہ: ۱۴

☆ شکوہ محسن مرزا، مابعد جدیدیت اور ادب، جامعہ، شمارہ: ۹۲، جنوری تا مارچ ۱۹۹۵ء

☆ شمس الرحمٰن فاروقی، پس نوآبادیاتی نظریہ، اداریہ ''شب خون'' الٰہ آباد۔

☆ شمس الرحمٰن فاروقی، سید احمد خان اور نوآبادیاتی نظام کا تجربہ، سرسید میموریل لیکچر، ۲۰۰۶ء

☆ شمس الرحمٰن فاروقی، نوآبادیاتی ذہن اور تہذیبی بحران، مشمولہ: غالب کے چند پہلو، از: شمس الرحمٰن فاروقی، ۲۰۰۱ء، کراچی، انجمن ترقی اُردو، پاکستان

☆ شمس الرحمٰن فاروقی، نوآبادیاتی شعریات اور ہم، سہ ماہی ''نئی کتاب''، ۱۶ جنوری تا مارچ ۲۰۱۱ء

☆ شمس الرحمٰن فاروقی، نئی تہذیبی سیاست اور بدلتے ہوئے اقدار، ۱۴واں ذاکر حسین یادگار خطبہ، ۱۲ فروری ۲۰۰۲ء، نئی دہلی، ذاکر حسین کالج، دہلی یونی ورسٹی

☆ شمیم حنفی، نئے ادبی رجحانات اور نوآبادیاتی فکر، ''دنیازاد''، کتاب ۳۹، نومبر ۲۰۱۳ء

☆ شیراز، ڈاکٹر، سامراجیت و ملوکیت پر اقبال کی تنقید: ایک تحقیقی جائزہ، ''الماس''، جلد ۱۵، ۱۴_۲۰۱۳ء

☆ صائمہ ارم، ڈاکٹر، مظہر اقبال، فیض کی شاعری میں استعماری عناصر، ''تحقیق نامہ'' ۱۹، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۶ء۔

☆ صدیقی، عقیل احمد، کولونیل ڈسکورس اور ادب: ایک عمومی جائزہ، دانش (آرٹس فیکلٹی جرنل)، شمارہ ۷، علی گڑھ
☆ صغریٰ صدف، ڈاکٹر، فلسفہ استعمار اور فیض کی شاعری، مشمولہ: موجودہ عالمی استعماری صورت حال اور فیض کی شاعری، تدوین وترتیب: شیخ عبدالرشید، شعبہ تصنیف وتالیف، یونی ورسٹی آف گجرات، مارچ ۲۰۱۱ء
☆ ضیاالحسن، ڈاکٹر، فیض کے استعماروں کی استعمار دشمن معنویت، (س۔ن)
☆ ضیاء الحسن، ڈاکٹر، فیض کے اسلوب کے استعماری عناصر، مشمولہ: موجودہ عالمی استعماری صورت حال اور فیض کی شاعری، تدوین وترتیب: شیخ عبدالرشید، شعبہ تصنیف وتالیف، یونی ورسٹی آف گجرات، مارچ ۲۰۱۱ء
☆ طارق سعید، پروفیسر، اُردو افسانہ ترقی پسند تحریک سے قبل: مشرق کی بازیافت کی ایک سعی جمیل، مشمولہ: جہان صغیر افراہیم، ۲۰۱۷ء، دہلی، عرشیہ پبلی کیشنز
☆ طارق محمود ہاشمی، ڈاکٹر، اردو زبان: روایات اور لسانی استعماریت، شش ماہی ''بنیاد'' جلد ۹، ۲۰۱۸ء۔
☆ ظفر احمد، ایڈورڈ سعید کی تنقید مغرب، ''تخلیقی ادب''، شمارہ: ۸
☆ ظفر سپل، نتائجیت (سامراج دوستی کا فلسفہ)، سہ ماہی ''تسطیر''، خصوصی شمارہ جنوری تا جون، ۲۰۱۱ء
☆ عارف عزیز، عالم اسلام مغرب کی ثقافتی برتری سے بھی آزاد ہو، ماہنامہ ''ملی اتحاد''، نئی دہلی، جلد ۱۰، شمارہ: ۸۴، نومبر ۲۰۰۷ء
☆ عبدالباری، سید، استعمار اور سرمایہ پرستی کا عذاب، دانش (آرٹس فیکلٹی جرنل)، شمارہ ۷، ۲۰۱۰ء۔ ۲۰۱۱ء
☆ عبدالحق، ڈاکٹر، ڈپٹی نذیر احمد اور تعلیم مغرب کے شعری حوالے، ''فکر و تحقیق''، نئی دہلی، جلد: ۱۷، شمارہ: ۱، جنوری تا مارچ ۲۰۱۴ء
☆ عبدالرحیم قدوائی، استعماری فکر کی روایت، دانش (آرٹس فیکلٹی جرنل)، شمارہ: ۷، ۲۰۱۱ء۔ ۲۰۱۰ء، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ
☆ عبدالودود اظہر دہلوی، پروفیسر، عہد حاضر میں مشرقی علوم کے مطالعہ کی اہمیت ومعنویت، ششماہی ''فکر و تحقیق''، نئی دہلی، جلد ۲، شمارہ: ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء
☆ عتیق اللہ پروفیسر، ثقافتی/تہذیبی مطالعے کی منطق، کتابی سلسلہ: ''تسطیر'' ۲، اگست ۲۰۱۷ء، جہلم، بک کارنر
☆ عتیق اللہ، پروفیسر، ہندوستانی فلسفہ وعلوم کی روایت اور اس کی معنویت، ششماہی ''فکر و تحقیق''، نئی دہلی، جلد ۲، شمارہ: ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء
☆ عتیق اللہ، لندن کی ایک رات، نوآبادیاتی مطالعہ، مشمولہ: سجاد ظہیر: خدمات اور ترقی پسندی، مرتب، گوپی چند نارنگ
☆ عرفان حبیب، ایڈورڈ سعید: ایک تنقیدی جائزہ، مترجم: ڈاکٹر ناظر محمود، سہ ماہی ''تاریخ''، شمارہ: ۳۸، اپریل ۲۰۰۹ء
☆ عزیز ابن الحسن، ثقافتی استعماریت اور ن م راشد، سہ ماہی ''ذہن جدید''، جلد: ۲۲، شمارہ: ۶۱، ستمبر تا نومبر ۲۰۱۱ء
☆ عطاء اللہ عطا، پاکستان میں اُردو نوآبادیاتی دور کے کلاموں کے اثرات، ''بازیافت''، جلد ۳۰، جنوری تا جون ۲۰۱۷ء
☆ عظمیٰ سیٹھی، ایڈورڈ سعید: ''ایک مشرقی مغرب میں''، ''بازیافت''، جلد: ۲۶، جنوری تا جون ۲۰۱۵ء
☆ عقیل احمد صدیقی، اداس نسلیں: ایک نئی تعبیر (پوسٹ کولونیل تناظر میں)، مشمولہ: کارگہ کوزہ گراں (مجموعہ مضامین) عقیل احمد صدیقی، ۲۰۱۴ء، نئی دہلی، براؤن بک پبلی کیشنز، پرائیویٹ لمیٹڈ
☆ عقیل احمد صدیقی، حالی کی نظم نگاری کی معنویت، مشمولہ: کارگہ کوزہ گراں (مجموعہ مضامین) عقیل احمد صدیقی، ۲۰۱۴ء، نئی دہلی، براؤن بک پبلی کیشنز، پرائیویٹ لمیٹڈ
☆ علم دار حسین بخاری، ڈاکٹر، نوآبادیاتی تاریخی ڈسکورس اور فکشن: مماثلتیں اور امتیازات، ششماہی ''معیار''، ۸ جولائی۔

دسمبر ۲۰۱۲ء، مشمولہ: موجودہ عالمی استعماری صورت حال اور فیض کی شاعری، علی مدیح، ہاشمی، ڈاکٹر، تشدد کی نفسیات اور فیض کی شاعری،

☆ علی مدیح، ہاشمی، ڈاکٹر، تشدد کی نفسیات اور فیض کی شاعری، مشمولہ: موجودہ عالمی استعماری صورت حال اور فیض کی شاعری، تدوین وترتیب: شیخ عبدالرشید، شعبہ تصنیف وتالیف، یونی ورسٹی آف گجرات، مارچ ۲۰۱۱ء

☆ عنبرین شاکر تبسم، ڈاکٹر، شرق شناسی کیا ہے، ''خیابان''، بہار ۲۰۰۸ء۔

☆ غافر شہزاد، ڈاکٹر۔ کرشن چندر کے افسانوں میں نوآبادیاتی معاشرتی دباؤ، سہ ماہی ''ماہ نو'' جلد ۷۱۔ شمارہ ۱، جنوری تا مارچ ۲۰۱۸ء۔

☆ غلام ابن سلطان، پاکستان میں پس نوآبادیاتی اُردو شاعری (۱۹۵۸ء۔ ۱۹۴۷ء)

☆ غلام احمد، مرزا، نوآبادیاتی نظام کے مذہبی اثرات، مشمولہ: سرسید سے اقبال تک: مرتبہ قاضی جاوید لاہور، فکشن ہاؤس، ۲۰۱۸ء۔

☆ فاخرہ نورین، ڈاکٹر، ثقافتی استعمار کے خلاف توانا مزاحمتی آواز: بشریٰ اعجاز، ''تسطیر'' ۶، دسمبر ۲۰۱۸ء

☆ فتح محمد ملک، استعمار دشمنی، مشمولہ: ن م راشد: سیاست اور شاعری، از: فتح محمد ملک، ۲۰۱۰ء، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز (یہ مضمون ''راشد کی سامراج'' کے نام سے کتاب میں شامل ہے۔

☆ فتح محمد ملک، پروفیسر، راشد کی سامراج دشمنی مجلّہ: ''بنیاد'' ن۔ م راشد نمبر، شمارہ ۱، ۲۰۱۰ء

☆ فتح محمد ملک، راشد کی استعمار شناسی، دانش (آرٹس فیکلٹی جرنل)، شمارہ: ۷، ۲۰۱۰ء۔ ۲۰۱۱ء

☆ فرحانہ قاضی، داغ دہلوی۔ روایت سے استعمار دشمنی کے نقطۂ آغاز تک، ششماہی خیابان، بہار ۲۰۱۵ء

☆ فرحت جبیں، ڈاکٹر، ''نیرنگ خیال'' کے نوآبادیاتی تناظر میں سر سید احمد خان بطور مثالی کردار، ششماہی ''خیابان'' جلد: ۳۷، ۲۰۱۷ء

☆ فرخ ندیم، اُردو افسانہ کا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، ششماہی ''راوی'' جمشید پور، کتابی سلسلہ ۱، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۴ء

☆ فیاض ندیم، گائیتری چکرورتی سپاہیوک سے ایک مکالمہ، ''نقاط'' ۱۴، اپریل ۲۰۱۷ء

☆ فیض احمد فیض، ادب سے نوآبادیاتی اثرات کا خاتمہ، مشمولہ فیض: لوک ورثہ اور تہذیب وثقافت کے مسائل، ترتیب وتدوین احمد سلیم، ڈاکٹر حمیرہ اشفاق، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۱۶ء

☆ کامران عباس کاظمی، ڈاکٹر، عہد نوآبادیات اور نذیر احمد کا عصری شعور، ششماہی ''معیار'' ۲۰ جولائی تا دسمبر ۲۰۱۸ء

☆ قاضی، جمال حسین، نظم جدید کی تحریک۔ پس نوآبادیاتی مطالعہ، دانش (آرٹس فیکلٹی جرنل)، شمارہ ۷، ۲۰۱۰ء۔ ۲۰۱۱ء

☆ قاضی عبدالرحمن ہاشمی، پروفیسر، دورِ جدید میں مشرقی علوم وافکار کی معنویت، ششماہی ''فکر وتحقیق''، نئی دہلی، جلد ۲، شمارہ ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء

☆ قمر جمیل، کلچر اور استعماریت: ایڈورڈ سعید، مشمولہ: جدید ادب کی سرحدیں، ۲۰۰۰ء، کراچی، مکتب دریافت

☆ کرافٹ، بل آش، مابعد نوآبادیات کا تعارف، مترجم: مشرف علی، دانش (آرٹس فیکلٹی جرنل)، شمارہ ۷، علی گڑھ

☆ گوپال مِتّل، افغانستان میں روسی مقاصد اور سامراجی نظریات، ماہنامہ ''تحریک'' نئی دہلی، جلد ۲۷ شمارہ ۱۲، مارچ ۱۹۸۰ء۔

☆ گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، مابعد نوآبادیات نئی فکریات پر ایک اہم کتاب، ''انشاء''، جلد: ۲۹، شمارہ: ۱۰۔ ۹، ستمبر اکتوبر ۲۰۱۴ء

☆ لطف الرحمن، اقبال ایشیائی بیداری کا نقیب، مشمولہ: تعبیر وتقدیر، ۲۰۰۸ء، نئی دہلی، نرالی دنیا، پبلی کیشنز

☆ لطف الرحمن، پروفیسر، نو سامراجیت، سہ ماہی ''جہان اُردو''، جلد ۱۱، شمارہ: ۳۸۔ ۴۲، اپریل ۲۰۱۱ء

☆ لطف الرحمن، مابعد نوآبادیاتی تہذیبی جارحیت، سہ ماہی ''ذہن جدید''، شمارہ ۵۲، ستمبر تا فروری، ۹۔ ۲۰۰۸ء

☆ لیلیٰ احمد، حجاب سے متعلق ایک ڈسکورس، مترجم: ارجمند آرا، دانش (آرٹس فیکلٹی جرنل)، شمارہ ۷، ۲۰۱۰ء۔۲۰۱۱ء

☆ ماریانا ئموز کو، مابعد نوآبادیاتی تحریریں اور ادبی ترجمہ، مترجم: فرحت احساس، مشمولہ: ترجمے کے فنی اور عملی مباحث، ۲۰۱۲ء، نئی دہلی جامعہ اسلامیہ

☆ محمد اسرار خان، فراز کی شاعری میں پس نوآبادیات کے خلاف مزاحمت، ششماہی ''خیابان''، بہار، ۲۰۱۵ء

☆ محمد اشرف کمال، ڈاکٹر، نوآبادیاتی دور میں سرسید تحریک کے معاشرے پر اثرات، ''الماس''، جلد ۱۷

☆ محمد آصف، ڈاکٹر، جدید نوآبادیاتی نظام اور اقبال ''خیابان'' بہار، ۲۰۰۹ء

☆ محمد آصف، ڈاکٹر، فیض اور نیا نوآبادیاتی نظام، (س۔ن)

☆ محمد آصف، مستشرقین: ایڈورڈ سعید اور اقبال کا نقطہ نظر، (س۔ن)

☆ محمد عارف، ڈاکٹر، فیض کی انقلابی رومانویت، مشمولہ: موجودہ عالمی استعماری صورت حال اور فیض کی شاعری، تدوین و ترتیب: شیخ عبدالرشید، شعبہ تصنیف وتالیف، یونی ورسٹی آف گجرات، مارچ ۲۰۱۱ء

☆ محمد علی جوہر، ڈاکٹر، اکبرالہ آبادی اور معاصر تہذیبی کش مکش، مشمولہ: ''تفہیم وتعبیر''، ۲۰۰۹ء، شعبہ اُردو، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی

☆ محمد نعیم، توبۃ النصوح اور ابن الوقت: ایک جائزہ، مباحث، کتابی سلسلہ نمبر ۲، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۲ء

☆ محمد نعیم، ڈاکٹر، ابتدائی اُردو ناول میں تعلیم نسواں اور استعماری صورت حال، ''جرنل آف ریسرچ''، جلد: ۳۲، دسمبر ۲۰۱۷ء

☆ محمد نعیم، ڈاکٹر، انیسویں صدی کی اُردو دنیا اور استعماری حکمتِ عملیاں، اورینٹل کالج میگزین، جلد: ۸۶، ۲۰۱۱ء

☆ محمد نعیم، ڈاکٹر، انیسویں صدی میں اُردو کے اصلاحی ناول، ''تخلیقی ادب''، جلد: ۹، ۲۰۱۲ء

☆ محمد نعیم، ڈاکٹر، اُردو ناول کا آغاز اور استعماری نگرانی، ''الماس''، جلد: ۱۳، ۲۰۱۲ء

☆ محمد نعیم، ڈاکٹر، اُردو ناول میں مزاحمتی تذبذب، اورینٹل کالج میگزین، جلد: ۸۶، ۲۰۱۱ء

☆ محمد نعیم، ڈاکٹر، ثقافت، استعمار اور نصاب، مجالس النساء، میں معیار سازی، ''بازیافت'' ۲۸، ۲۰۱۶ء

☆ محمد نعیم، ڈاکٹر، اُردو ناول اور استعمار زدگی، ''تخلیقی ادب''، جلد: ۸، ۲۰۱۱ء

☆ معید الرحمٰن، اُردو ادب کی تشکیل جدید کا مسئلہ، ''امروز'' علی گڑھ، جنوری ۲۰۱۷ء

☆ مغنی تبسم، پروفیسر، ہندوستانی کلاسیکی روایت کی بازیافت، ششماہی ''فکر وتحقیق''، نئی دہلی، جلد ۲، شمارہ: ۱، جنوری تا جون ۱۹۹۸ء

☆ منزہ مبین، کرشن چندر کے افسانوں کا نوآبادیاتی مطالعہ، تحقیقی مجلہ ''الماس''، والیم ۲۰، ۲۰۱۸ء

☆ یاسمین رشیدی، منٹو: پس نوآبادیاتی مطالعہ، ''آمد'' کتابی سلسلہ نمبر ۱۳، ۱۴، شمارہ ۹، ۱۰، اکتوبر ۲۰۱۴ء تا مارچ ۲۰۱۵ء

☆ مہروز لغاری، ہجرت، بکھراؤ، انتشار اور اردو کے نمائندہ ناول نگار، ''بازیافت''، جلد ۲۹، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۶ء

☆ میلز روتھ ون، فلسطینی کاز کا بے باک حمایتی: ایڈورڈ سعید، ترجمہ: عزیز احمد عزیز، نقاط ـــــ

☆ نامعلوم، سامراج کا نیا روپ (سامراج مزاحمتی تحریک) ''ارتقا ۳۳، اکتوبر تا دسمبر ۲۰۰۲ء

☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، نوآبادیاتی عہد کا نظام تعلیم: مختصر نوٹ، بازیافت ۳۰، جنوری تا جون، ۲۰۱۷ء

☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، تذکروں کے نوآبادیاتی بیانیے، ماہنامہ: ''قومی زبان''، جلد: ۸۱، شمارہ: ۹، ستمبر ۲۰۰۹ء

☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت کی گول میز، نقاط ۱۴، اپریل ۲۰۱۷ء

☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، حاشیے پہ لکھا متن (منٹو کے افسانے کی تازہ تفہیم، اورینٹل کالج میگزین، جلد: ۸۷، شمارہ ۲، ۲۰۱۲ء

☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، دانشور کے اظہارات: ایڈورڈ سعید کے خطبات، [illegible] کتابی سلسلہ: ۱۱، ۱۲، جلد ۲، شمارہ ۷، ۸، اپریل تا ستمبر ۲۰۱۲ء۔

☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، ساؤتھ ایشیا انسٹی ٹیوٹ، ہائیڈل برگ یونی ورسٹی، جرمنی میں موجود نوآبادیاتی عہد کے اُردو نصابات (حصہ اول)، مجلہ ''معیار'' ۸، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۲ء۔

☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، ساؤتھ ایشیا انسٹی ٹیوٹ، ہائیڈل برگ یونی ورسٹی، جرمنی میں موجود نوآبادیاتی عہد کے اُردو نصابات (حصہ دوم)، مجلہ ''معیار'' ۹، ۲۰۱۳ء۔

☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، داغ دہلوی، مابعد نوآبادیاتی تناظر، سہ ماہی ''لوح''، شمارہ: نہم، دہم، جون تا دسمبر ۲۰۱۸ء۔

☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، وطن اور جلاوطنی: چینوا اچیبے کے خطبات، مشمولہ: عالم گیریت اور اُردو اور دیگر مضامین از ناصر عباس نیر، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۱۵ء۔

☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، زبان: نوآبادیاتی سیاق اور لسانی استعماریت، اورینٹل کالج میگزین، جلد ۸۵، شمارہ: ۳، ۲۰۱۰ء۔

☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، غالب کی جدیدیت اور انگریزی استعمار، ''تسطیر'' ۶، دسمبر ۲۰۱۸ء۔

☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، کچھ کذب و افترا ہے، کچھ کذب حق نما ہے، ''مباحث''، کتابی سلسلہ نمبر ۱، جنوری تا جون ۲۰۱۲ء۔

☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، مابعد نوآبادیاتی مطالعہ: حدود و امتیازات، ''تخلیقی ادب''، شمارہ: ۷، جون ۲۰۱۰ء۔

☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، معاصر نظم: نئی نوآبادیات اور روایت کی بازیافت، ''تفہیم''، کتابی سلسلہ ۱۰-۱۱

☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، معنی واحد اور معنی اضافی کی کش مکش، کتابی سلسلہ ''دنیازاد''، کتاب ۳۹، نومبر ۲۰۱۳ء۔

☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، مقامی ثقافتی شناخت کی تشکیل کے لسانی وسائل پر استعماری اجارہ داری، اورینٹل کالج میگزین، جلد ۸۸، شمارہ: ۳، ۲۰۱۳ء۔

☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، ولیم جونز: ایشیا، بطور تحریری زبان، دریافت، شمارہ ۱۰، جنوری ۲۰۱۱ء۔

☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، ہندوستانی کا ''ضمیمہ'': گل کرسٹ کی لسانی خدمات، ''دانش'' (آرٹس فیکلٹی جرنل)، شمارہ ۷، ۱۱-۲۰۱۰ء۔

☆ ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، یورپ بہ طور کبیری بیانیہ، ''جدید ادب''، شمارہ: ۱۸، جنوری تا جون ۲۰۱۲ء۔

☆ نائیلہ انجم، نوآبادیاتی دور کی دعائیہ شاعری، ''تحقیق نامہ'' ۱۷، جولائی ۲۰۱۵ء۔

☆ نجم الدین احمد، چینوا اچیبے: ایک مختصر تعارف، کتابی سلسلہ ''تناظر'' ۲، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۲ء۔

☆ نسیمہ رحمان، ڈاکٹر، نوآبادیاتی عہد میں لاہور کا محکمہ تعلیم اور نثری درسی کتب، شش ماہی ''معیار''، جلد: ۱۲

☆ نسیمہ رحمٰن، ڈاکٹر، لاہور میں نوآبادیاتی عہد میں مذہبی و مناظراتی اردو نثر، تحقیقی مجلہ ''تحقیق نامہ'' شمارہ ۲۰، جنوری تا جون ۲۰۱۷ء۔

☆ وریندر یارو، نوآبادیاتی نظام، ثقافتی قوم پرستی اور ہندوستانی کسان (گئودان کے حوالے سے)، مترجم: وقار زیدی، سہ ماہی ''نیا ورق''، جلد ۱۱،

☆ وہاب اشرفی، ایڈورڈ سعید، ''مباحث''، پٹنہ جلد ۳، شمارہ ۱۲-۱۳، اگست تا نومبر ۲۰۰۳ء۔

☆ ہربنس مکھیا، ایڈورڈ سعید فلسفی، موسیقار، مجاہد، مترجم: اسلم پرویز، ''اُردو ادب''، دہلی، دسمبر ۲۰۰۳ء۔

نوٹ: مذکورہ بالا اُردو مقالات میں سے آئندہ بھی ایک انتخاب شائع کیا جائے گا۔

شعبہ پاکستانی زبانیں، علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی اسلام آباد کے زیر اہتمام دو روزہ انٹرنیشنل کانفرس بہ عنوان: ''پاکستانی

زبانیں اور نوآبادیاتی ادب''، مورخہ ۱۶۔ اور ۱۷ مارچ ۲۰۱۸ء کو منعقد ہوئی، جس میں مندرجہ ذیل مقالات پیش کیے گئے۔

☆ راحیلہ لطیف، ڈاکٹر، ابلیس کی مجلس شوریٰ از: اقبال کا نوآبادیاتی مطالعہ

☆ رخسانہ بلوچ، کئی چاند تھے سرِ آسماں نوآبادیاتی تناظر میں

☆ سعدیہ بشیر، ڈاکٹر، نوآبادیاتی عہد میں تانیثی ادب کے فروغ میں اُردو رسائل کا کردار

☆ شازیہ عندلیب، مابعد جنگ آزادی اردو شاعری پر نوآبادیاتی اثرات

☆ شائستہ درانی، ڈاکٹر، آگ کا دریا نوآبادیاتی جائزہ

☆ شائلہ علیم، نوآبادیاتی دور کی مختصر کہانیاں

☆ شیر علی، ڈاکٹر، برطانوی دور میں اُردو ادب پر انگریزی ادب کے اثرات

☆ طارق ہاشمی، ڈاکٹر، داغ دہلوی نوآبادیاتی تناظر میں

☆ عابد سیال، ڈاکٹر، اُردو غزل مابعد نوآبادیاتی تناظر میں

☆ عنبر افشاں فاروقی، ڈاکٹر، مابعد نوآبادیاتی دور اور اُردو ادب

☆ قریشی، سعدیہ پروین، اقبال نوآبادیاتی نظام فکر کا نقاد

☆ کیومرثی، ڈاکٹر، مابعد نوآبادیاتی عہد میں اُردو اور فارسی کی مزاحمتی شاعری کا تقابلی جائزہ

☆ محمد رفیق السلام، اُردو داستانوں پر نوآبادیاتی اثرات

☆ نورین رزاق، ڈاکٹر، پاکستانی اُردو نظم میں باغیانہ رویے

☆ یونس خان، سامراج، نوآبادیاتی نظام اور ان کی کلابازیاں، کتابی سلسلہ ''نقاط''، ۱۵/ اکتوبر ۲۰۱۷ء

نوٹ: علاوہ ازیں اُردو ادب کے ثقافتی، احتجاجی، سیاسی اور مزاحمتی رجحانات پہ مضامین ہیں، جو درج نہیں کیے گئے۔
دیگر ''مابعد نوآبادیاتی مطالعات'' پر مشتمل مضامین کی عدم شمولیت راقم کی کم علمی سمجھی جائے۔ نیز مذکورہ اُردو مقالات جو پیش کیے گئے ہیں ان میں سے ہی ایک انتخاب شائع کیا جائے گا۔

Post Colonial Theory

English Book:

1. Amuta,Chidi, The Theory of Africian literature, London, Zed Books, 1989
2. Achroft, Bil, Griffiths, Gareth and Tiifin, Helen, The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literature, London, Routhledge, 1989.
3. Balibar, Etienne and Wallerstein, 1, Race, Nation, Class, AMbiguoes Identites, London, Verso, 1988.
4. Bhabha, H., (ed), Nation and Narratoin, London Routhledge, 1990.
5. Bhabha.H., The Location of Culture, 1994.
6. Fanon.F., Studies in a Dying Colonialism, Harmondsworth, Penguin, 1959.
7. Fanon F., The Wretched of the Earth, Harmondsworth, Penguin, 1961.
8. Fanon.F., Black Skin, white Masks, New York, Grove Press, 1967.
9. Bitterlee, U., Cultures in Conflict: Encounters Between Europe and non-European Culture 1492-1300, London, Polity, 1986.
10. Calderson, H. and Saldivar, J.D., (eds), Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Lietrature, Culture and Ideoloy, Durham, North Carolina, Duke University Press, 1990.
11. Cheyfitz,E. The poetics of Imperialism: Translation and colonization from the tempest to Tarzan, New York and Oxford universtiy Press, 1991.
12. Crhb, P., (ed.), Theory and PRactice in Comparative Studies: Canada, Australia and New Zealand, Sydney, AMSACZ, 1983.
13. Gates Jr. Henry Louis, (ed), Black Literature and Literary Theory, London and New York, Methuem, 1984.
14. Gates Jr. Henry Louis, "Race", Writing and Difference, Chicago, university o f Chicago Press. 1986.
15. Hyam, R., Empire and Sexuality; The British Experience, Manchestor, Manchestor University Press, 1990.
16. Hulme, Peter, Colonial Encounters. London, Routledge, 1986.
17. Holst-Peterson, K. and Rutherfolrd, A., (eds), A Double Colonialization: Colonial and Post Colonial Women's Writing . Aarhus, Dangaroo, 1985.
18. Harris, Wilson, The Womb of Space: The Cross Cultural Imaginaion Westport

Connecicut, Greenwood, 1983.

19. Harris, Wilson, Explorations: A selection of talks and Articles, 1966-1981, ed Hena Maes-Je linek, Aarhus, Dangaroo, 1981.
20. Harasym, S., (ed.), Gayatri Spivk: The post Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues, London, Routledge, 1987.
21. Griffiths, Gareth, A Double Exile: African and West Indian Writing Between two cultures, London, Marion Boars, 1978.
22. Fuentes, Carlos, Myself and Others: selected Essays, London Andre Deutsch, 1988.
23. Young, Robert, white Mythologies: writing history and the west London, Routledge, 1990.
24. Said. E., Orienlism, New York , Patheon, 1978.
25. Said, E., The World, the Text and the Critic, London, Faber, 1984.
26. Said, E., Culture and Imperialism, London, CHatto and Windus, 1993.
27. Ngugi wa Thiongo, Homecoming: essays on African and Caribbean Literature, Culture and Politics, London, Heinemann, 1972.
28. Ngugi wa Thiong'o, Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literatrure, London, Currey, 1986.
29. Lamming, George, The pleasures of Exile, London, Michael, Joseph, 1980.
30. Janmohammed, A., Manichean Aesthetics, The politics of Literature in Colonial Africa, Amherst, University, of Massachussetts Press, 1983.
31. Lazarus, N., Resistane in Post-COlonial African Fiction, New Haven and London Yale university Press. 1990.
32. Mahood, M.M., the colonial encounter, London, Rex Collings, 1977.
33. Mc Dougall, R. and Whitlock, G., Auustralian/Candian Literatures in English: Comparative Perspectives, North Ryde, Methuen, 1987.
34. Soyinka, Wole, Myth, Literaute and the African World, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
35. Sommers, J. and Ybarra-Fransto, T., Modern Chicano Writers, Englewood Cliffs, N.Jo, Prentice-Hall, 1979.
36. Spivak, G., In other worlds: essays in culture politics, London, Methuen, 1987.
37. Mannoni, O., Prospero and Caliban: The psychology of Colonization, New

York, Pracger, 1964.

38. Mills, Sara, Discourses of Difference: An analysis of women's Travel writing and Colonialism, London, Routledge, 1991.

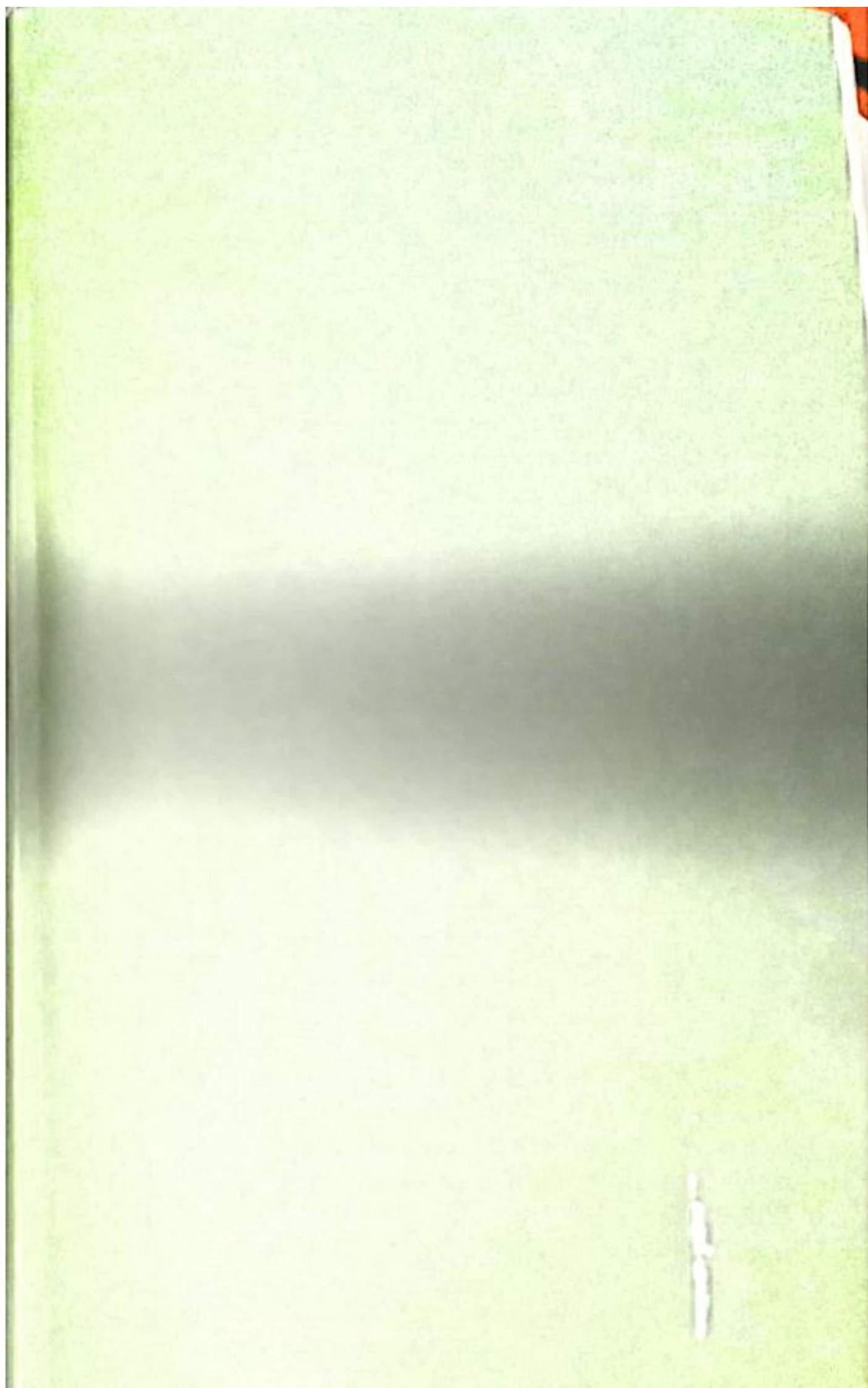
39. Minh-ha, T.T., women, Native, Other: writing, Postcoloniality and Feminism Bloomington, Indiana University Press, 1989.

40. Barat Moore Gilbert Verso, Post Colonial theory, contexts, Paratices, Politics, UK, 1997.

41. Ashcroft, Bill, Griffiths, The Post Colonial studies reader London, Roultledge, 1998.

42. Leela Gandhi, Post Colonial theory: A critical Introduction Columbia University Press, 1998.

43. Ahmad, Aijaz, In theory: classes, nation, lietraure London, 1992.

نوٹ: کچھ انگریزی کتب ڈاکٹر محمد نعیم کی کتاب ''اردو ناول اور استعماریت'' (لاہور: عکس پبلی کیشنز ۲۰۱۷ء) سے ملاحظہ فرمائیں۔

اردو میں یہ چوتھے عامر سہیل ہیں۔ یہ نوجوان ہیں مگر ادب کا مطالعہ جس شوق، محنت اور ذہانت سے کرتے ہیں اس ضمن میں پختہ عمر کے ادیبوں کو بھی مات دیتے محسوس ہوتے ہیں۔ مابعد نوآبادیات کے مختلف پہلوؤں پر ان کی زیرِ نظر مرتبہ کتاب اس بات کی گواہ ہے۔ اس موضوع پر اردو میں اب تک جتنا لکھا گیا ہے، اس سب تک اس نوجوان نے رسائی حاصل کی، اس کا بہ وقت نظر مطالعہ کیا اور پھر اہم مضامین کا انتخاب کیا۔ انتخاب کے ضمن میں انہوں نے تنقیدی بصیرت کا ثبوت دیا ہے اور انتخاب کی ترتیب میں اس امر کا خیال رکھا ہے کہ مابعد نوآبادیات کے جملہ پہلو، زاویے اور جہات سامنے آسکیں۔ امید ہے یہ کتاب مابعد نوآبادیاتی مطالعات سے دل چسپی رکھنے والے طلبا، اساتذہ اور عام قارئین کے لیے مفید ثابت ہوگی اور اس کی پذیرائی ہوگی۔ یہ پذیرائی عامر سہیل کو مزید اہم کام کرنے کی تحریک دے گی۔

عکس پبلی کیشنز ایک سے بڑھ کر ایک اہم کتاب شایع کر رہا ہے۔ قلیل وقت میں اس ادارے نے اپنی مطبوعات اور ان کے اشاعتی معیار کے سبب اہل علم کی نظر میں اعتبار قائم کیا ہے۔ یقین ہے کہ زیرِ نظر کتاب بھی اپنے علمی اور اشاعتی معیار کے لحاظ سے اپنی اہمیت منوانے میں کامیاب ہوگی۔

ڈاکٹر ناصر عباس نیر

Book Street, Data Darbar Market, Lahore